Jürgen Habermas
John Rawls

Debate sobre
EL LIBERALISMO POLÍTICO

Introducción de Fernando Vallespín



PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

10. G. Vattimo - *La sociedad transparente*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur - *Historia y narratividad*
57. B. Russell - *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg - *Las realidades en que vivimos*
59. N. Rescher - *Razón y valores en la época científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer - *Teoría tradicional y teoría crítica*
61. H. Putnam - *Sentido, sinsentido y los sentidos*

Debate sobre el liberalismo político

Jürgen Habermas

Reconciliación mediante el uso público de la razón

«Razonable» *versus* «verdadero»,
o la moral de las concepciones del mundo

John Rawls

Réplica a Habermas

Introducción de Fernando Vallespín

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Títulos originales:
a) «Politischer Liberalismus - Eine Auseinandersetzung mit Rawls», en *Die Einbeziehung des Anderen,* Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1996, págs. 65-94.
Publicado primeramente en inglés con el título de «Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism», en *The Journal of Philosophy,* XCII, n.° 3 (marzo de 1995)
b) «Reply to Habermas», en *The Journal of Philosophy,* XCII, n.° 3 (marzo de 1995), págs. 132-180.
c) «"Vernunftig" versus "Wahr" - oder die Moral der Weltbilder», en *Die Einbeziehung des Anderen,* Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1996, págs. 95-127.

Traducción de Gerard Vilar Roca

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-0499-7
Depósito legal: B-20.628/2000

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixach

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción

UNA DISPUTA DE FAMILIA: EL DEBATE RAWLS-HABERMAS

I. Introducción

A estas alturas no parece tener mucho sentido presentar a autores como John Rawls o Jürgen Habermas. Entre otras razones, porque figuran ya en todos los diccionarios de filosofía o ciencias sociales. Al primero le bastó escribir un libro, *Teoría de la justicia* (TJ),[1] para saltar a lo más alto del estrellato académico en apenas una década, lugar que el autor alemán venía ocupando ya desde hacía tiempo. Provienen de tradiciones filosóficas bien diferentes —Rawls de la filosofía moral de inspiración analítica, Habermas de la filosofía y sociología neomarxista de la Escuela de Francfort—, y tienen un talante personal casi opuesto: Rawls es el concienzudo académico norteamericano de trabajo lento y efectivo, tímido y retraído, lo que le hace sentirse a disgusto en espacios de discusión pública no especializada; Habermas, por el contrario, no sólo disfruta de su bien merecida fama, sino que se asoma continuamente a cuantos debates haya, ya sean estos puramente académicos o de índole periodística. Encontrarse un trabajo de Habermas en pugna con algún autor o corriente pretérita o presente es algo tan habitual como localizar su pronunciamiento sobre la última discusión que afecte a la vida social y política alemana, europea o de la sociedad global. La presencia de Habermas en un debate intelectual no es, pues, ninguna noticia, aunque contribuya a una mejor intelección de los problemas. Sí lo es, sin embargo, la asombrosa

1. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 [trad. cast.: Dolores González, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978].

reacción que Rawls mostró frente a los comentarios y sugerencias de su colega alemán. Nunca fue insensible a la crítica, pero jamás la personalizó —a lo sumo en alguna que otra nota a pie de página—, y prefirió contestarlas en bloque a través de sucesivas aclaraciones y modificaciones de su teoría. Según parece, la reacción al breve y agudo trabajo de Habermas que abre este debate, le llevó casi dos años y se convirtió en una pequeña obsesión. Constituye también el mayor desarrollo de su teoría tras su *Liberalismo político* (LP).[2] Tampoco conviene olvidar cómo el interés teórico de Habermas ha ido confluyendo cada vez más sobre problemas de filosofía moral, jurídica y política, que su formación sociológica ha contribuido a enriquecer con una perspectiva más amplia de la estrictamente filosófica. Su última gran obra, *Facticidad y validez* (FV),[3] constituye un magnífico ejemplo de esta titánica integración de enfoques. La ocasión que se nos brinda con este enfrentamiento no sólo posee interés por ver cuáles son las diferencias entre uno y otro; o por contemplar a estos dos pesos pesados de la teoría contemporánea frente a frente; es sobre todo un extraordinario medio de penetrar en los entresijos de los principales problemas suscitados en la teoría moral y política contemporánea. Y tengo para mí que ésta se ha visto enormemente revitalizada como consecuencia de esta pequeña gran disputa.

Un par de advertencias previas: primero, estamos ante una discusión entre *filósofos* de profesión, que se mueven en un nivel de abstracción al que no es siempre fácil de acceder por parte de legos o aficionados a esta disciplina. Esto hace que la labor del introductor sea la de intentar mediar entre aquéllos y un público más amplio y general. No cabe, pues, esperar de quien asume esta empresa que penetre en un detallado y sistemático análisis de cada uno de los puntos de

2. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [trad. cast.: Antoni Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996]. Las citas a este libro se referirán siempre a la edición española. Una pequeña nota: aunque el libro está admirablemente traducido, en la presentación de algún término específico he preferido recurrir a mi propia versión en castellano.

3. *Faktizität und Geltung*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992.

acuerdo y/o disidencia entre ellos; una introducción nunca puede obviar la lectura de los textos que presenta. Su cometido reside más bien en tratar de contextualizarlos en un marco de discusión más amplio, resaltando el peso relativo de cada uno de los pronunciamientos a la luz de los problemas más generales. Segunda advertencia: el trasfondo de este debate lo constituyen los dos últimos grandes libros de Rawls y Habermas, el *Liberalismo político* y *Facticidad y validez*. De hecho, la crítica de Habermas que da inicio al mismo está dirigida al último libro de Rawls. Y uno de los méritos de la discusión reside, precisamente, en que a través de ella cobran nueva luz muchos de los argumentos allí desarrollados. Pero hay que dar por sentada una cierta familiaridad con dichos textos, o con la teoría más general de ambos autores, si el lector espera penetrar con éxito en las claves de este debate.

II. Los problemas

¿Cuáles son esos problemas de la teoría moral y política a los que antes hacía referencia? El primero y fundamental es el buscar un punto de acuerdo sobre los fundamentos de la asociación política. En esto siguen los fines de la tradición contractualista, preocupada por asentar la obligación política sobre el consentimiento individual de todos los ciudadanos. El giro copernicano en esta dirección lo va a dar T. Hobbes al intentar construir el apoyo de la obligación política sobre un criterio de utilidad que por su fuerza de convicción racional pudiera ser interiorizado por cada persona y permitiera así alcanzar una mayor estabilidad social. Tanto en este autor como en sus sucesores —Locke, Rousseau, Kant—, el problema del orden social y de los principios que deben regular la vida política se subsume dentro de los requerimientos de la legitimidad racional moderna: sólo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados por todos los ciudadanos a los que han de vincular. Este punto de acuerdo deja, sin embargo, abiertas un buen número de disensiones en lo relativo al concepto de razón que deba informar dichos princi-

pios. No es lo mismo, desde luego, ligar el concepto de racionalidad a un cálculo de utilidad —como en Hobbes y, tras sus huellas, en toda la tradición utilitarista—, que pretender extraerlo de la supuesta objetividad del derecho natural (Locke), de la voluntad general y autonomía de un cuerpo político que se edifica sobre la soberanía popular (Rousseau), o desde una pura instancia de razón práctica (Kant).

Esta disensión sobre los fundamentos de la racionalidad moral informará también de modo decisivo lo que Hegel consideraba que era el sustrato último de toda discusión de filosofía política: la necesidad de reconciliar subjetividad y generalidad; o, si se quiere, individuo y comunidad. ¿Cómo conseguir respetar la autonomía y los intereses individuales dentro de un concepto de comunidad capaz de trascenderlos e integrarlos a la vez? ¿Es posible alcanzar este objetivo en una sociedad crecientemente diferenciada en la que predomina una pluralidad de convicciones morales, concepciones del bien, o modos de vida? ¿Puede conseguirse a partir de la convergencia de dichos intereses sobre un conjunto de *principios* de la justicia sustantivos, o debemos contentarnos con un mero *modus vivendi* apoyado en una actividad política favorecedora de una permanente búsqueda de la negociación y el compromiso? De considerarse viable la primera opción, ¿desde qué instancia hemos de extraer esos principios: desde la «eticidad» o *Sittlichkeit* inmanente a un determinado contexto histórico-social, o desde la construcción de un «punto de vista moral» que superponemos después contrafácticamente a la realidad concreta? Tanto Rawls como Habermas ofrecen respuestas similares a todas estas cuestiones. Dentro del amplio espectro de los posicionamientos posibles que se dan en la filosofía moral y política contemporánea combaten en el mismo frente. De ahí que este debate se presente como una «disputa de familia», que hasta el momento se ha saldado —a mi juicio— sin «vencedor» ni «perdedor» claro. Veamos primero sus puntos de acuerdo para a partir de ahí enlazar con las diferencias. Comenzaremos también por los aspectos más generales para afrontar después las cuestiones más específicas.

Ambos autores comparten la confianza en poder sustentar una concepción *pública* de la justicia válida para las sociedades avanzadas

contemporáneas. Es decir para sociedades sujetas al *fact of pluralism*, que no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una específica forma de vida cultural. Estas restricciones del objeto influyen también de modo decisivo en la naturaleza de los recursos racionales disponibles. Las demandas que se dirigen a la razón se restringen a lo que se considera que son los requerimientos mínimos del «pensamiento posmetafísico» (Habermas) o de la razón «política», expurgada de consideraciones «metafísicas» (Rawls). En ambos casos, la capacidad de pronunciamiento de la filosofía sobre las cuestiones de racionalidad moral se ve limitada por el carácter finito y falibilista de la razón, ciertamente reducida en su capacidad para poner orden o buscar sintonizar la pluralidad de sus voces, por parafrasear una expresión habermasiana. De ahí también que se refugie en la construcción de «procedimientos» de argumentación racional que se sostienen sobre delgados pilares. Aun así, como subraya Rawls en su réplica a Habermas (pág. 132), la racionalidad procedimental, por muy purificada que esté de consideraciones sustantivas de carácter moral, nunca podrá renunciar a incorporarlas (las ideas de igualdad e imparcialidad y el concepto de persona moral, por ejemplo). El problema no es que estos elementos sustantivos se incorporen al procedimiento —en general en la forma de «mecanismo de representación» (*device of representation*), como son la posición original rawlsiana o las condiciones ideales del discurso de Habermas— cuanto que su inclusión *esté justificada*. Y aquí acaban las similitudes, porque como luego veremos, Rawls pretende haber abandonado —y ésta es una cuestión discutible— la forma de justificación kantiana, que sigue vigente en Habermas, para conformarse con el apoyo argumental que proporciona la reconstrucción o destilación del *fundus* normativo de la política en sociedades complejas sujetas a regímenes de democracia constitucional.

Con independencia de las diferencias que luego destaquemos a este respecto, sí está claro que en ambos autores los elementos procedimentales favorecen la prioridad de la justicia sobre el bien; o, lo que es lo mismo, que las cuestiones de justicia («lo que es bueno para todos») admiten su separación analítica y su diferencia de rango res-

pecto de aquellas que remiten a preceptos éticos o concepciones del bien («lo que es bueno para mí o para nosotros» y, por tanto, no puede afirmarse con carácter universal). En esto se distinguirían del contextualismo extremo de un Richard Rorty, por ejemplo, o de la tradición comunitarista. En estos dos últimos casos, el concepto de justicia aparece inextricablemente unido a las concepciones del bien y no cabe introducir tal separación sin violentar el horizonte normativo en el que *se sitúa* el discurso moral. Pero, como observa el mismo Habermas, si a la hora de evaluar las consideraciones relativas a la justicia permanecemos atrapados en el contexto concreto de nuestra comprensión del mundo, «un acuerdo entre partes de distinta procedencia sólo se puede alcanzar a partir del modelo de la asimilación de *sus* criterios a los *nuestros* (Rorty), o según el modelo de la conversión, o sea, de la renuncia de *nuestros* criterios a favor de los *suyos* (MacIntyre)» [la cursiva es del autor].[4] Abstracción hecha de cómo se busque su fundamentación, dicha distinción entre una y otra dimensión de la moralidad encarnada en el diseño del procedimiento va a permitir evitar tanto la reducción de la racionalidad moral a mera eticidad, como su equiparación a lo que B. Barry denomina la «justicia como provecho mutuo».[5] En este último caso, inspirado en el modelo hobbesiano, es el mero interés individual el que sirve de guía para buscar reglas de cuya observancia se podrían «beneficiar» todos. La racionalidad moral se identifica aquí a la pura racionalidad estratégica.

La introducción de la argumentación moral mediante el modelo de la racionalidad procedimental permite instituir también el adecuado equilibrio entre la dimensión individual y la colectiva. La autonomía de la persona se sujeta a consideraciones de índole general que facilitan esa necesaria reconciliación entre subjetividad y generalidad a la que antes hacíamos referencia. Sólo así cobra sentido una reflexión sobre el concepto de justicia en la que las virtudes de la imparcialidad, la equidad y la cooperación social pueden ser apoyadas

4. J. Habermas, «Replik auf Beiträge zu einem Symposion der Cardozo Law School», en ibíd., *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1996, pág. 315.
5. B. Barry, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

sobre la dimensión de la personalidad moral. Enseguida veremos cómo aquí surgen también importantes desacuerdos entre nuestros dos protagonistas. Lo que ahora nos interesa enfatizar es cómo esta conexión entre individuo y comunidad afecta a la interacción entre libertad y democracia, por un lado, y derechos individuales, por otro; en términos habermasianos, a la relación entre autonomía pública y privada. Tanto Rawls como Habermas creen haber conseguido «superar» (en el sentido de *Aufhebung*) la distinción entre la «libertad de los antiguos» y la «libertad de los modernos», entre las dimensiones «positiva» y «negativa» de la libertad. O, lo que es lo mismo, entre la tradición liberal asociada a Locke, que privilegia las libertades de pensamiento y conciencia y algunos derechos fundamentales de la persona, como el de propiedad y de asociación; y la tradición democrática, representada por Rousseau, donde la prioridad se otorga a las libertades políticas iguales y a los valores de la vida pública en general. Aquí veremos que vuelven a reaparecer las discrepancias sobre el equilibrio apropiado entre los valores del procedimiento y los valores sustantivos o de fondo.

Por último, en este veloz recorrido por algunos de los problemas fundamentales que se presentan a la hora de elaborar una teoría normativa de la política, no podemos ignorar el sentido último de este empeño. Éste no puede ser otro que el ofrecernos una instancia de evaluación crítica de la realidad político-social. El fin buscado es alcanzar una mayor clarificación, coherencia y fundamentación de los fines de la vida política, y a partir de ahí la congruencia entre principios, instituciones y práctica política efectiva. Pero este tipo de reflexiones permite acceder también a los límites con los que hoy nos encontramos en la argumentación moral y en su necesaria conexión con el derecho y la política. Son tantos los ámbitos implicados, que su interés excede con mucho las tradicionales fronteras disciplinarias y se abren a un auténtico diálogo interdisciplinar del que pueden disfrutar filósofos morales, constitucionalistas, juristas o politólogos. Sin olvidar la instrumentalidad de estas teorías, una vez despojadas de parte de su inevitable complejidad argumental, para promover una auténtica educación en los fundamentos de la democracia.

III. Liberalismo político

Rawls califica a su teoría de «liberalismo político», mientras que Habermas opta por la rúbrica de «kantismo republicano» para referirse a la suya. La elección de términos no es arbitraria, porque desvela una consciente acentuación de los rasgos que cada autor destaca de su propia teoría. Hablar de «liberalismo democrático» o de «democracia liberal» no dice apenas nada porque prácticamente todas las perspectivas ideológicas pueden subsumirse bajo sus principios básicos. No es de extrañar, pues, que hayan empezado a asentarse ya con fuerza en el ámbito de la teoría política nuevas denominaciones que sirven para diferenciar el valor respectivo con que se dota a unos u otros principios o para marcar las distintas estrategias argumentativas y sus consecuencias políticas. «Liberalismo», «comunitarismo» y «republicanismo» son quizá los términos más conocidos y usados, pero no acaban de abarcar toda la complejidad y diferenciación creciente que recorre el debate contemporáneo. Cuando Rawls comienza a separarse de su planteamiento contenido en TJ —presentado a veces como «constructivismo kantiano» o liberalismo kantiano— no sorprende, pues, que reivindique un nuevo calificativo para su más reciente posición que le permita marcar las distancias tanto respecto a su obra inicial como en relación a otras teorías liberales, como el «perfeccionismo» de un J. Raz o el «liberalismo igualitarista» de R. Dworkin. Estas últimas podrían ser calificadas, a su vez, como de «liberalismo ético», ya que prescinden de la necesidad de incorporar una dimensión autónoma de la *moral* —«lo justo» a lo que antes nos referíamos—, disolviéndola en los contenidos de una determinada concepción del bien individualista; o sea, incorporándola a una dimensión *ética* que por su misma diferenciación interna se cree capaz de acoger la convivencia de distintas concepciones del bien. Otro tanto podríamos hacer con el comunitarismo, que admite ser dividido en «sustancialista» (Sandel, MacIntyre) y «republicano» (M. Walzer); o con el republicanismo, susceptible de presentarse como «liberal» (Michelman), «kantiano» (Habermas) o incluso «feminista» (Benhabib, I.M. Young).

Rawls cree haberse constituido en el fundador de lo que él mismo califica como «liberalismo político», aunque reconoce los rasgos básicos de esta supuesta variedad teórica en la obra de Ch. Larmore, en los últimos trabajos de J. Shklar y, con más matices, en B. Ackerman.[6] Tanto en LP como en el texto aquí contenido, identifica el valor de la *neutralidad* respecto de las distintas concepciones del bien como el rasgo esencial de una concepción *política* de la justicia. Sólo así podría organizarse —ésta es la tesis— una convivencia política justa y estable «de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles» (LP, xviii). El pluralismo, visto como «rasgo permanente de nuestra cultura política», se convierte en el trasfondo justificador de esta apuesta por la neutralidad. Apuesta que, insistimos, se restringe al campo de la *política*; en particular a lo que Rawls califica como los «fundamentos constitucionales» (*constitutional essentials*) y las cuestiones de «justicia básica».[7] La expectativa de un desacuerdo razonable no es incompatible *a efectos políticos* con un acuerdo sobre determinados principios respecto de los cuales puede presumirse un *consenso por superposición* desde las distintas teorías comprehensivas.[8] La capacidad de cada una de estas teorías para generar principios con pretensión de validez general es escasa, dada su predisposición a abarcar un amplio espectro de la realidad moral; por otro lado, dependen directamente de la verdad de un determinado sistema metafísico, epistemológico o religioso, que es algo siempre controvertido.

6. A este respecto véase la nota 2 de su *Réplica*.

7. Los «fundamentos constitucionales» abarcan la organización y los poderes del Estado y el proceso político, así como el sistema de libertades básicas que deben respetar las mayorías gobernantes. Las cuestiones de «justicia básica», por su parte, inciden sobre los aspectos esenciales de la justicia distributiva, los niveles de desigualdad, las condiciones para la igualdad efectiva de oportunidades y la dimensión económica en general.

8. La «comprehensividad» alude aquí, como ocurre en casi todas las perspectivas religiosas y en muchas filosóficas, a su capacidad para cubrir un amplio campo de la realidad y ofrecer respuestas a cuestiones tales como cuál es el valor de la vida humana, o cuál es la naturaleza del bien.

Que ninguna concepción del bien sea susceptible de provocar un acuerdo generalizado, y que cualquiera de ellas pueda ser *razonablemente* rechazada, nos ubica ante una doble tesitura: en primer lugar, hemos de buscar las bases del acuerdo «más allá» de las distintas concepciones del bien; pero, en segundo lugar, sólo podemos hacerlo, por así decir, «desde dentro» de ellas mismas, ya que nadie estaría dispuesto a renunciar a su propia teoría moral comprehensiva, a lo que da sustento a sus convicciones. Bajo estas circunstancias, fundar una teoría que «se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado, informado y querido» (LP, pág. 9) sólo puede conseguirse buscando un *punto de equilibrio* entre los requerimientos de la generalidad —aquello que todos estarían dispuestos a aceptar— y las exigencias de cada concepción del bien. Y ello impone una serie de limitaciones, tanto a la concepción pública de la justicia como a las distintas teorías comprehensivas. A la primera, en tanto que necesariamente debe acotar el enfoque y objeto sobre el que se aplica —la *estructura básica de la sociedad*—; y a las segundas, en tanto que ninguna de ellas puede ver reflejada la totalidad de sus valores o principios en dicha concepción pública. Basta con que todas obtengan cuanto «razonablemente» pueden desear o, por ponerlo en los términos de Scanlon, que la concepción pública no pueda ser rechazada razonablemente desde cada concepción del bien.[9] Ésta es la idea básica que subyace al concepto de *consenso por superposición* o *overlapping consensus*, que sería el acuerdo sobre las concepciones políticas centrales al que acceden personas que se adscriben a doctrinas o concepciones del bien distintas e incluso opuestas; el acuerdo sobre el que todas pueden converger, que Rawls identifica después a los principios de la justicia que serían elegidos en su posición original, ya dentro de la argumentación contrafáctica.

9. T. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; págs. 103-128.

Es evidente que aquí no podemos ofrecer una presentación detallada de esta teoría, reiterada de nuevo hasta en sus más mínimos detalles en la *Réplica* de Rawls que se recoge en este texto. Por su interés para la discusión con Habermas nos limitaremos a los siguientes aspectos:

1. A pesar de seguir manteniendo la doble estrategia de justificación que introdujera en TJ, el «mecanismo de representación» de la posición original y el recurso al «equilibrio reflexivo», las últimas versiones de su teoría se inclinan ya claramente a favor de este último elemento como instancia clave en la justificación de la teoría como un todo. En este sentido, los pilares de la teoría se construyen como una argumentación moral-práctica que reconstruye la moralidad política presente —o supuestamente presente— en las sociedades democráticas avanzadas. Se trata de una «justificación *pro tanto*», pues se restringe a los valores políticos de una democracia constitucional susceptibles de ser extraídos en aplicación de la «razón pública». Sólo así, como veíamos arriba, podemos acceder a una teoría «independiente» (*freestanding*), que es capaz de sostenerse —por decirlo de alguna manera— por sus propios recursos; o, que desde las distintas teorías comprehensivas sería posible comprometerse con la misma, con independencia de cuáles sean sus contenidos específicos.[10] El cambio aludido se manifiesta en el explícito reconocimiento por parte de Rawls de que la teoría contenida en TJ era una teoría moral comprehensiva y por sus excesivas demandas morales no podía aspirar a los necesarios atributos de la neutralidad política ni disfrutar de las ventajas de una teoría «independiente». En otras palabras, que lo importante para que una teoría pueda funcionar como base para la vida pública de una sociedad es que genere un mero «acuerdo par-

10. La única condición que Rawls atribuye a los contenidos de las teorías comprehensivas para que se produzca el consenso sobre dichos principios o valores básicos es el de su «razonabilidad». «Razonables» serían según este autor únicamente aquellas que reconocen las «cargas del juicio» (*burdens of judgement*) y las consecuencias que de ello se derivan para su uso público (véase LP, págs. 85 y sigs.), así como las condiciones de la reciprocidad y generalidad.

cial» —sobre los aspectos «políticos»— pero no necesariamente sobre los aspectos «morales» concretos a través de los cuales se accede a aquéllos y que generalmente están incorporados a una teoría comprehensiva. La labor del filósofo va a consistir en intentar detectar cuáles son los valores que de hecho están presentes en la vida pública de una sociedad y que necesariamente deben ser reconocidos como tales tras un proceso de ajuste y reajuste continuo de nuestras intuiciones y principios morales (equilibrio reflexivo). Y la función de la posición original y de los principios allí elegidos consiste en ofrecernos una organización de los mismos que se plasma en una *conjetura*[11] que podrá ser refutada, falsada o alterada por los ciudadanos a lo largo del tiempo dependiendo de la capacidad de aquélla para «reconstruir» efectivamente la normatividad ínsita a nuestra vida pública (véase *Réplica*, II: 3). De ser cierto este giro en su teoría, el «constructivismo kantiano» de su TJ se habría convertido en algo próximo a lo que cabe calificar como un «reconstructivismo hegeliano» o pragmático.

2. El consenso superpuesto no se concibe como un mero *modus vivendi* entre las diferentes teorías comprehensivas que sea el producto de una negociación o compromiso entre ellas. La concepción pública de la justicia es una concepción *moral.* Por tanto, debe ser aceptada y asumida por *motivos morales* —no estratégicos— derivados del uso público de la razón. Si nos acercamos a los presupuestos que informan la posición original, nos encontramos con que el elemento más fuerte de la «conjetura» allí expuesta es el reconocimiento de una determinada descripción de la persona que a grandes rasgos equivale a su concepción kantiana, y que gracias a ello asegura la prioridad deontológica de la justicia sobre el bien. ¿Significa eso que la concepción *política* de la justicia susceptible de generar el acuerdo

11. Las bases de la misma son la idea de la sociedad como esquema de cooperación equitativo y de las personas como libres e iguales y dotadas de los dos «poderes morales», la capacidad para poseer un sentido de la justicia, que supone el reconocimiento de los fines propios a la luz de los fines moralmente justificados de los otros, y la capacidad para sostener una concepción del bien propia, para conformar, revisar y perseguir los propios planes de vida, una visión propia de lo que otorga valor a la vida.

no es sino una extensión de los requerimientos de la personalidad *moral* kantiana? En ese caso nos encontraríamos con que, o bien nuestra cultura política y la moralidad de fondo que sostiene la pluralidad de concepciones del bien es kantiana sin saberlo y hemos tenido que esperar a Rawls para que nos lo confirme; o bien, y ésta sería la sugerencia de Habermas, que en cuestiones de justicia, necesariamente informada por normas con pretensión de erigirse en criterio de validez universal, es prácticamente ineludible el recurso a la descripción kantiana, a los principios de la razón práctica.

He planteado el problema en términos deliberadamente simples para tratar de extraer de la manera más sencilla posible algunos importantes matices de la obra de Rawls. Permítanme esquematizarlos:

A. Como ya hemos visto, la argumentación contenida en TJ hacía posible incorporar dos estrategias de justificación paralelas: una «trascendental» o kantiana asentada fundamentalmente en la concepción de la personalidad moral y, en general el cúmulo de restricciones contenidas en la posición original; y otra, digamos, «reconstructiva», que permitía ajustar la viabilidad del proyecto anterior a las condiciones en las que de hecho —aquí y ahora— argumentamos moralmente. Con el giro dado en LP al tratar de predicarse como «político» y ensayar el cambio de la justificación kantiana por la menos arriesgada tarea de «ensamblar» los requisitos del «discurso o la razón política», Rawls cree haberse emancipado de algunos de los lastres que aquejaban a aquélla —la plausible interpretación de la teoría como válida *sub specie aeternitatis*.

B. A mi juicio, Rawls espera conseguirlo gracias a la distinción que introduce entre la «verdad» que reconocen para sí las diferentes teorías morales comprehensivas, y la «razonabilidad» de la concepción política. Ésta se sostiene, como veíamos también, con independencia de cualesquiera que sean los criterios de verdad que informan a aquéllas —es *freestanding*—. La validez de la concepción política se libera, pues, de consideraciones éticas, de los criterios específicos que informan a las distintas concepciones religiosas, filosóficas o morales,

y pasa a depender únicamente de lo «razonable», de los presupuestos que todos hemos de reconocer necesariamente con pretensión de validez general. No ofrece ningún criterio de verdad sobre cuestiones del bien o la vida buena; se limita a establecer las condiciones que toda teoría comprehensiva debe asumir como base de su incorporación a una sociedad política integrada por personas libres e iguales. En otros términos, la razonabilidad exige que toda norma que aspire a una validez general debe someterse a la prueba de la intersubjetividad, su fuerza vinculante debe poder fundarse sobre razones que todos podemos compartir. Del mismo modo, ello exige la necesidad de justificar las distintas pretensiones de validez de forma que puedan ser comprendidas, debatidas y aceptadas por otros. De aquí se deriva, que nuestras concepciones del bien o convicciones morales sólo podrían formar parte de una concepción pública de la justicia si consiguen ser aceptadas por la generalidad, pero no —como a veces se ha interpretado la obra rawlsiana— que tengamos que renunciar a su defensa pública, que las cuestiones del bien deban necesariamente restringirse al ámbito de lo privado. Aquí habría que distinguir entre los «fundamentos constitucionales» y otras cuestiones susceptibles de traducirse en decisiones políticas en otro nivel.

C. A la vista de lo anterior, no creo que Rawls haya conseguido desprenderse del todo de una argumentación de tipo trascendental. En definitiva el grueso de su empeño se reduce a una indagación sobre la condición de posibilidad de una teoría moral «de la política» que parte de la igual dignidad y valor moral de las personas y trata de imponerse con validez universal. Desde luego, no trata de erigirse en *la* teoría de la justicia política válida para cualquier sociedad, sino en aquella que se corresponde con sociedades que deseen gobernarse democráticamente bajo condiciones de pluralismo ético. Lo que parece sostener no es sólo que debamos aceptar su concepción pública de la justicia porque es la que, tras un bien ponderado y elaborado juicio, de hecho compartimos en las sociedades democráticas avanzadas. Hay que entender también que es la que *deberíamos* aceptar si queremos gobernarnos justa y democráticamente; sus principios son aquellos que establecen la condición de posibilidad del gobierno de-

mocrático. Si no ¿cómo podrá la teoría ejercer su función crítica en vez de limitarse a constituir una mera racionalización de lo ya existente? El que se plantee ahora como una reconstrucción de los presupuestos de la razón pública —el giro político— no altera en nada este hecho; más bien contribuye a afirmarlo al pretender que sean interiorizados con fuerza moral por las distintas teorías comprehensivas. En definitiva, lo que Rawls viene a decirnos es que estas últimas, por el hecho de participar en una sociedad pluralista y diferenciada y tener que adoptar la perspectiva de las personas en su «identidad pública como ciudadanos», deben abrirse a los requerimientos de la generalidad e integrar como fundamento de la vida pública normas morales que por su pretensión de validez universal —por su razonabilidad— hay que presuponer que pueden ser reconocidas desde «dentro» de sus convicciones éticas, y están legitimadas para imponer límites a las mismas (la prioridad de lo justo sobre el bien). Rawls no afirma, desde luego, que la moralidad kantiana en la vida personal, una de tantas teorías comprehensivas, sea la «verdadera», y que por tanto debamos extenderla al ámbito de lo público.[12] Lo que implícitamente esta diciendo, a mi juicio, es que una vez que reflexionamos sobre la validez moral de las normas público-políticas inexorablemente hemos de incorporar una serie de presupuestos que se nos imponen como necesarios a la razón; no porque sean normas que están ahí latentes en nuestra sociedad y se ajustan a determinadas convenciones morales, sino porque así lo exige su misma naturaleza de normas *políticas* básicas dentro de un sistema constitucional y democrático. La justificación a partir de la reconstrucción de la normatividad política propia de nuestra sociedad ha de convivir, pues, con esta justificación de tipo trascendental. En conclusión, en este punto me inclino más por la crítica que Habermas le hace a este respecto, y creo detectar —salvados los matices pertinentes— la permanencia de las dos estrategias de justificación ya presentes en TJ o, al menos, en su «Kantian Constructivism in Moral Theory».[13]

12. Véase a este respecto su enfrentamiento con la teoría kantiana en LP, págs. 130 y sigs.

13. *Journal of Philosophy*, 1980, vol. 77, 9, págs. 515-572.

3. Una cosa distinta es ya el *contenido concreto* que debamos dar a los principios que obtenemos de la instancia de reflexión pública, y la forma en la que ésta puede o no influir sobre el vigor del sistema democrático. Esta idea se puede formular a través de dos preguntas distintas. Primera, ¿cuáles son los límites que informan la presentación y discusión pública de las diferentes concepciones del bien?; ¿qué espacio se deja al debate sobre cuestiones *éticas* en un ámbito público sujeto a las restricciones de la *moral*? Y, segunda, ¿hasta qué punto puede el filósofo suplir en su diseño de las condiciones y elementos de un gobierno democrático lo que compete decidir a los ciudadanos? Veámoslas por separado.

A. Una de las cuestiones más debatidas del último Rawls es su supuesta debilitación del principio democrático e incluso de la misma *política*. La acusación se dirige fundamentalmente a su obsesión por «neutralizar» la dimensión ética en el marco de lo público y aspirar, por tanto, a conseguir el más pleno consenso superpuesto. En la crítica más radical a este respecto, sostenida por Chantal Mouffe,[14] se emprende una descalificación de todo el proyecto rawlsiano por no hacer frente a los problemas de la política «real»: el conflicto, el poder, la violencia. Todos estos elementos se harían invisibles detrás de su obsesión por el consenso y la neutralidad. Paradójicamente, una teoría tan ensimismada en lo «político» desembocaría en una auténtica desnaturalización de la política misma, ya que «no puede haber una justificación neutral de la neutralidad del Estado». Es más, el supuesto ideal de unidad social apoyado en la idea de neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien presupone un concepto de «razonabilidad» que potencialmente permite excluir a aquellos que no comulguen con la definición que se haga del mismo. Con independencia de la naturaleza esencialmente normativa e «ideal» de la teoría rawlsiana, el éxito de una u otra acusación depende, como es lógico, de los niveles de apertura del espacio de discusión pública a la

14. «Political Liberalism. Neutrality and the Political», en *Ratio Iuris*, vol. 7, 3, 1994.

pluralidad de concepciones del bien, así como de la capacidad de estas últimas para interiorizar de hecho los principios políticos compartidos. Y éste es un punto al que Rawls no ha dedicado la atención que merece o, al menos, no ha expuesto con la suficiente claridad. Curiosamente, creo que el rigor analítico que acompaña a todas sus manifestaciones peca en este aspecto concreto más por exceso que por defecto. El punto central es qué haya que entender por *razonamiento público* y cuáles sean las cuestiones sobre las que se admite la presentación de pretensiones de validez no informadas por el «ideal de la razón pública». En lo referente al primer aspecto, los constreñimientos de la razón pública rawlsiana son enormes, por cuanto exigen asumir la perspectiva de lo que es justificable con pretensión de satisfacer los requerimientos de la generalidad y la reciprocidad, proscribiéndose, por tanto, la entrada en la discusión pública de cuestiones «internas» a las distintas teorías morales comprehensivas. Pero no es menos cierto, y esto enlaza con el segundo aspecto, que el cúmulo de cuestiones que se ven afectadas por esta restricción se limita a los «fundamentos constitucionales» (*constitucional essentials*) y a las cuestiones de «justicia básica»,[15] que ya no coinciden exactamente con los dos principios de la justicia de su obra anterior.

Lo que se intenta es que los «valores de la justicia política» —los principios sustantivos de justicia— se presenten unidos a los «valores de la razón pública», que son «orientaciones de indagación» que permiten evaluar las clases de información relevantes en las cuestiones políticas y exigen la máxima publicidad y ciertas predisposiciones cívicas (véase, LP, págs. 262 y sigs.). Ambos elementos, aunque no excluyen la reflexión o el debate sobre los mismos, sí contribuyen a dejar fuera de consideración a valores o principios sustantivos propios de las distintas teorías comprehensivas —la discusión del aborto desde la moral católica, por ejemplo—. Pero aquí es importante hacer tres cualificaciones: primera, el requerimiento de la neutralidad y la razonabilidad no se extiende al resto de las cuestiones que son susceptibles de ser debatidas y decididas en cualquier democracia mo-

15. Véase la nota 7.

derna. Fuera de los principios que sostienen el sistema de derechos básicos, la capacidad de la ciudadanía para intervenir desde su concepción del bien particular en temas políticos es prácticamente ilimitada. En segundo lugar, incluso respecto de esas cuestiones «blindadas» no parece que algo impida que las personas defiendan supuestas «verdades» derivadas de su teoría comprehensiva, siempre que lo hagan dentro de los requerimientos del discurso público, siempre que apelen a argumentos susceptibles de generar un acuerdo superpuesto: la defensa de la prohibición del aborto por parte de un católico —por seguir con el mismo ejemplo— pero recurriendo a argumentos «inclusivos» —en defensa de la vida, por ejemplo— y no a otros «excluyentes» propios o «internos» a su religión (véanse, LP, págs 282 y sigs.). No hay que olvidar que «la razón pública no nos pide los mismos principios de justicia, sino más bien que desarrollemos nuestras discusiones fundamentales en términos de lo que consideramos una concepción política» (LP, pág. 276). Y en tercer lugar, que fuera de los derechos básicos, que sí pueden aspirar con certeza a un acuerdo y a unas garantías efectivas, los principios «que cubren las desigualdades sociales y económicas», aun expresando valores «políticos» no son susceptibles de generar el mismo tipo de acuerdos[16] ni de plasmarse en normas constitucionales que no exijan su permanente reinterpretación. En estas cuestiones, por tanto, cabe imaginar que se produzca una amplia discusión pública, y no siempre será fácil distinguir cuándo se hace desde intereses de grupos específicos, desde teorías morales comprehensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política.

En conclusión: no considero que la teoría rawlsiana contenga presupuestos necesariamente debilitadores de la libre interacción democrática, aunque claramente se aleja de los planteamientos republicanos o de los propios de la democracia deliberativa. Lo que sí se percibe es una distinción implícita entre un ámbito de lo público al

16. «Descansan en complicadas inferencias y en juicios intuitivos que nos exigen evaluar información compleja sobre asuntos sociales y económicos magramente comprendidos» (LP, pág. 264).

que acuden los ciudadanos cuando buscan la realización de los fines sociales, y otro, aparentemente mucho más vigoroso, de una *sociedad civil* en la que los individuos establecen sus más íntimas relaciones de afinidad e interés inmediato, perteneciendo a diferentes asociaciones —Iglesias, universidades, clubes, asociaciones profesionales, etc.— y persiguen su propia concepción del bien o sus planes de vida dentro de las condiciones generales definidas y aceptadas por todos.

B. En la lectura de Habermas, esta estricta división entre sociedad civil y Estado, por utilizar términos por todos conocidos, se extrapola sobre el mismo diseño de la posición original, y provoca la ya aludida prioridad de la autonomía privada sobre la autonomía pública. Ello tendría una doble consecuencia: En primer lugar, significaría una cierta intromisión del filósofo en las labores que propiamente corresponderían a la ciudadanía, pues es él quien lleva a cabo el juego de interacción e interpretación de los principios básicos que se debaten en la posición original. Los ciudadanos, por decirlo de alguna manera, «encontrarían» ya adoptadas esas decisiones fundamentales, que cobrarían cuerpo en un sistema institucional prácticamente delineado en todos sus aspectos esenciales. Y, en segundo término, se arroja la acusación de que la teoría acabaría cayendo en la «lógica del liberalismo» más convencional. Los derechos aparecen predominantemente como cápsulas protectoras frente a potenciales agresiones a las distintas formas de vida, siendo éstas las que conviene preservar frente a una visión más positiva o participativa de la libertad. Dada la construcción del procedimiento, es difícil no concluir que la autonomía pública no sería sino el *instrumento* para la realización de los intereses privados.

No vamos a insistir en el segundo aspecto, que saldrá a la luz de una manera más eficaz al abordar directamente la teoría de Habermas. El primero sí merece en cambio una pequeña consideración, ya que se refiere al curioso problema del papel del filósofo en la construcción de su propia teoría democrática. En este punto concreto me parece acertada la defensa de Rawls al negarse a aceptar la acusación de prejuzgar los resultados deliberativos una vez constituida la sociedad: en el debate público, el filósofo es un ciudadano entre otros; y en atribuir a Habermas una cierta incomprensión de su esquema de

la «secuencia en cuatro fases». Hay una cuestión, sin embargo, en la que la crítica de Habermas sí puede tener cierta mordiente cuando insiste en el paternalismo filosófico que se esconde tras la presentación de todos los rasgos que ha de asumir una sociedad bien ordenada. Me refiero a las implicaciones que puede tener para la comprensión de las magnitudes democráticas de la teoría rawlsiana como un todo. Obsérvese que, en definitiva, los ciudadanos acuden al espacio público ya plenamente conscientes de sus intereses e identidades, y una vez allí se limitan a aplicar o *interpretar* los principios de la razón pública previamente objetivados en la teoría y en las normas constitucionales. El espacio público no sirve, pues, para *generar*, *redefinir* o *encontrar* intersubjetivamente dichos principios a través del debate, sino únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas *pre*-definidos, y conseguir el apoyo más extenso posible para los mismos. Éste es el punto en el que se separa decisivamente de una teoría de la democracia deliberativa a lo Habermas.

IV. El republicanismo kantiano

Si la obra de Rawls no deja de acoger una gran ambición, la habermasiana roza ya los límites de lo titánico. Por eso nos vamos a limitar aquí a reflejar los aspectos de la misma que tienen relación con el debate que estamos introduciendo y los elementos o problemas que previamente hemos resaltado de la teoría del filósofo norteamericano. Son también los que se suscitan de inmediato al intentar aclarar los conceptos que hay detrás de la denominación con la que califica a su teoría: republicanismo y kantismo. El objetivo de Habermas consiste, en síntesis, en intentar una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de la personalidad moral, con todas sus implicaciones universalistas, y a la vez subrayar la dimensión pública de la autonomía. En lo que sigue trataremos de exponer estas ideas de la forma más concisa posible.

1. El aspecto más sobresaliente de la teoría de Habermas es la limpieza con la que combina las tres dimensiones de la razón práctica: la dimensión *moral*, preocupada por la resolución equitativa e imparcial de conflictos interpersonales, que aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones; la *ética*, ocupada de la interpretación de valores culturales y de identidades y, por tanto, condicionada en su fuerza prescriptiva por una evaluación contextual; y la *pragmática*, dirigida a la satisfacción instrumental o estratégica de fines y generalmente marcada por criterios de eficacia y por arraigarse en la negociación y el compromiso. Si la labor y el esfuerzo de Rawls —con los matices ya señalados— consistía en procurar mantener una separación conceptual lo más nítida posible entre cada una de estas dimensiones, aun a costa de debilitar el marco de lo público, en Habermas nos vamos a encontrar con la situación contraria: con la máxima combinación de todas ellas gracias, precisamente, a su incorporación al ámbito público. La política habermasiana busca recuperar un espacio de discusión intersubjetivo en el que inexorablemente habrán de fundirse todas estas dimensiones. La deliberación política se escapa a la disciplina que pueda imponer una única forma discursiva, ya sea ésta la justicia o la pretensión de aspirar a un equitativo reconocimiento de formas de vida, concepciones del bien o identidades concretas, o cualesquiera otros intereses subjetivos o de grupo.

Sí hay, sin embargo, un importante constreñimiento que opera como *control* de esta deliberación pública, y está dirigido, como en Rawls, a proporcionar la prioridad de la justicia sobre el bien, de la moral sobre la dimensión ética. Este «control» es el que ejerce la institucionalización legal del *principio del discurso*, encargado de introducir el «punto de vista moral» en estos procesos de constitución y conformación de voluntades. Según su presentación más general, el principio del discurso impone que «sólo son válidas aquellas normas en las que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional» (FV, pág. 140). La legitimidad de las decisiones se retrotrae así a estas condiciones formales, que constituyen la expresión de la imparcialidad de los juicios prácticos y que, a la postre,

remiten a una reformulación discursiva y procedimental del concepto de autonomía kantiano.

El principio del discurso se entiende por parte de nuestro autor como expresión de lo *moralmente correcto*. Posee una naturaleza epistémica que trata de emanciparse de las confusiones de la teoría de la correspondencia de la *verdad* moral y se vincula a un tipo de *validez* conectado al proceso de dilucidación discursiva.[17] Es el mismo procedimiento y las condiciones «sustantivas» de las que se imbuye, derivadas de la concepción kantiana de la autonomía moral de la persona, el que constituye el fundamento de la justificación de las normas morales; sus resultados pueden aspirar en consecuencia a la «presunción de validez». Los elementos o contenidos fundamentales del procedimiento discursivo —la imparcialidad, la igualdad, la apertura a todos, la ausencia de coerción y la unanimidad—, que equivalen a los contenidos de una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria por toda persona, pueden entenderse como una lectura teórico-discursiva del imperativo categórico kantiano. O, a secas, como la adopción del «punto de vista moral», que es el término que parece preferir en sus últimos escritos. Éste requiere que entremos en la dinámica de una progresiva ampliación del horizonte propio y nos acerquemos a otro susceptible de ser compartido por los demás. Adoptarlo equivale a «salir fuera» de las concepciones o visiones del mundo que tenga cada cual para «aproximarse a una perspectiva moral común que bajo las condiciones simétricas del discurso (y del aprendizaje mutuo) exige un cada vez mayor descentramiento de las distintas perspectivas».[18] Es lo que G. H. Mead calificó como la «adopción ideal de papeles» o la «apelación a una comunidad cada vez más extensa».

Frente a la pretensión de Rawls de desarrollar el diseño completo de una sociedad justa, Habermas reduce el papel de la filosofía,

17. La exposición más extensa y reciente de esta idea básica se encuentra en «Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral», en J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1996, págs. 11-64.
18. *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., pág. 316.

como dice en su inicial crítica a Rawls, a «la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de la legitimación democrática» (pág. 71). El que estos presupuestos, como replica Rawls, lo ubiquen o no en una teoría comprehensiva no parece afectar a Habermas, que prefiere distinguir entre la neutralidad o «independencia» de la teoría respecto de cuestiones *éticas*, que afirma para su propia versión teórica, y la neutralidad *filosófica*, que sí está dispuesto a aceptar con gusto (véase su contestación a la réplica de Rawls, pág. 178).

2. Habermas busca adaptar este principio del discurso a las condiciones propias de las sociedades modernas, caracterizadas no sólo por la pérdida de un referente normativo unitario capaz de vincular a todos sus miembros, sino también por la creciente autonomización de los sistemas económico y administrativo, que amenazan con «ahogar» las lógicas comunicativas del mundo de la vida (*Lebenswelt*). La única forma viable de trasladar su principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso a la sociedad como un todo es «mediante la legalidad», a través del *derecho*. Sólo así puede transmitirse la experiencia del reconocimiento mutuo y la igualdad propia de las «relaciones cara a cara» a una sociedad constituida por personas que se relacionan «anónimamente», como extraños. La mediación institucional se convierte en el presupuesto necesario para mantener y reproducir los procesos comunicativos. Su teoría de la justicia se enmarca, por tanto, en una más amplia indagación de filosofía y sociología del derecho, que con mucho excede los límites que para sí reclama la obra rawlsiana.[19]

La estrategia habermasiana a la hora de buscar el principio de legitimación del derecho consistirá en trasladarle los presupuestos básicos de la moral discursiva, atendiendo a su naturaleza «institucional».[20]

19. Una exposición más amplia y sistemática de estas dos dimensiones de FV se encuentra en F. Vallespín, «¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas», en J. A. Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, págs. 199-225.

20. «Mientras el principio moral opera en el nivel de la constitución *interna* de un determinado juego argumentativo, el principio democrático se remite al nivel *externo*.

Desde la perspectiva de la teoría del discurso, este presupuesto habría que concretarlo en la máxima de que «sólo pueden aspirar a la legitimidad aquellas disposiciones normativas en las que todos los afectados "pudieran" consentir como participantes». Consecuentemente, las energías participativas exigidas por la realización del principio entrarán en una tensión inevitable con su insoslayable mediación institucional, y ésta a su vez con las demandas del principio democrático. Lo que esto significa en la práctica es, de un lado, la necesidad de constreñirse a las condiciones generales del constitucionalismo moderno y sus instituciones, pero, de otro, buscar revitalizarlas democráticamente mediante una reinterpretación de sus fundamentos. El elemento «no institucional» encargado de conectar ambas dimensiones es la *esfera pública*, asentada sobre la sociedad civil, que abarca aquellos espacios libres de interferencia estatal y dejados a la espontaneidad social no regulada por el mercado, donde surge la opinión pública informal, las organizaciones cívicas y, en general, aquello que desde fuera influencia, evalúa y critica la política. Y ésta a su vez, a través de su núcleo institucional, traslada este poder comunicativo a la legislación y su interpretación pertinente, revirtiéndolo así de nuevo a la sociedad.

3. Como hemos venido anticipando, la relación entre autonomía pública y privada tiene una importancia fundamental en la obra habermasiana. Ya vimos cómo mediante la crítica a la conexión que Rawls hace de estas dos dimensiones trata de combatir la interpretación «liberal», donde la autonomía privada, arraigada en el sistema de los *derechos individuales*, parece tener prioridad. Pero la forma en la que Habermas trata de establecer esa conexión no es del todo evidente y recuerda un tanto a la cuadratura del círculo. Para Habermas libertad negativa o autonomía privada y libertad positiva o autonomía pública se funden simétricamente en un mismo concepto, que por un lado permite blindar los derechos básicos frente a injerencias sociales, pero por otro se abre a la pluralidad social al permitir un casi ilimita-

esto es, a la institucionalización eficaz para la acción de la participación equitativa en una creación de opinión y voluntad discursiva que se desarrolla en las respectivas formas de comunicación autorizadas por el derecho» (FV, pág. 142).

do acceso a la esfera y decisiones públicas a todos los ciudadanos y grupos sociales. Ambas dimensiones serían complementarias, igual de importantes y asentadas en un origen común. El ciudadano no podría hacer uso de su autonomía pública si no poseyera la independencia necesaria garantizada por la autonomía privada; y a la inversa, no podría asegurarse una regulación consensuada de esta última si no puede hacer un uso adecuado de su autonomía pública. El objetivo es que se restrinjan simétricamente de forma que se encuentren en una situación de equilibrio mutuo. Los presupuestos democráticos de la institucionalización del discurso hacen que tanto el derecho objetivo como los derechos subjetivos surjan de la misma fuente y sean cooriginales. Todo el sistema de los derechos fundamentales se deriva de la naturaleza discursiva de la creación del derecho, pero aquéllos constituyen la condición de posibilidad para que ciudadanos libres e iguales puedan ejercer su función de partícipes en la regulación jurídica de la vida social. ¿Significa esto, como sostiene Rawls, que dicho supuesto equilibrio se quiebra a favor de la dimensión pública de la autonomía?

En comparación con la propia versión de Rawls, la respuesta habría de ser afirmativa, pero podemos acceder a una intelección más amplia del problema si ahora nos aproximamos, como antes hiciéramos con la teoría del autor norteamericano, a la manera en la que el «republicanismo universalista» habermasiano aborda el juego entre las dimensiones moral y ética. Ésta es una cuestión decisiva, porque en última instancia sirve para poner a prueba el vigor y la apertura de su espacio público, además de la reciente reivindicación de Habermas de que en su teoría encuentran una solución más satisfactoria los problemas derivados del multiculturalismo, los conflictos étnicos, o la integración de las diferencias en general. Para ello ha de marcar sus distancias tanto respecto de teorías liberales como la de Rawls, cuanto respecto de otras, como las comunitaristas, contrarias a la argumentación en términos de «neutralidad moral». Al final acabará sosteniendo que su teoría escapa con más facilidad a las críticas comunitaristas de un Charles Taylor,[21]

21. Para su crítica de Taylor, véase su «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», en *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., págs. 237-276.

por ejemplo, de lo que es capaz de hacerlo la teoría rawlsiana. Y ello le sirve también para afirmar las virtudes del republicanismo kantiano sobre otras propuestas teóricas alternativas que se apoyan en los presupuestos comunitarios o republicanos.

La tesis básica de Taylor es que el liberalismo emprendió —ya desde sus orígenes— una falsa ruta teórica a la hora de plantearse el problema de las diferencias entre personas y grupos sociales. Su mayor defecto consistiría en partir de una visión del hombre «autónomo», desprovista de toda referencia a los elementos empíricos que lo constituyen como tal: raza, sexo, credos, orígenes nacionales, etc. La organización política liberal se constituye así a partir de aquellos rasgos que toda persona tiene en común, aquellos que son compartidos *universalmente*; a saber, su igual «dignidad» y respeto moral, que exigen una correlativa protección estatal mediante el sistema de los derechos individuales e imponen al Estado una exquisita neutralidad respecto de las cuestiones de la vida buena. Sobre esta base, toda persona debe ser libre de organizar su vida según los criterios de su «autonomía racional». Para Taylor, sin embargo, esta «política del universalismo», puramente procedimental, ignoraría la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de conferir identidad a las personas. La igualdad abstracta del liberalismo sería ciega ante la indesligable conexión entre identidad individual y particularismo cultural —étnico o racial, nacional o de preferencia sexual—, que son los elementos que dotan de sentido a amplias capas de la población, sobre todo en sociedades multiculturales. Una política multicultural debe exigir el *reconocimiento* explícito de estas ideas sustantivas sobre la vida buena propia de los diferentes grupos sociales y debe articularse explícitamente como una «política de la diferencia». Sustentada sobre las peculiaridades culturales de los diferentes *grupos* sociales, reniega de soluciones individualistas apoyadas en la supuesta autonomía de las personas. Lo que distingue al individuo y lo separa de otros no se consigue abstrayéndose de sus particularidades, sino por el contrario, afirmándolas. Como atestigua el movimiento feminista o el de los grupos antirracistas en los Estados Unidos, su equiparación al resto de los grupos equivalía en la práctica a la «renuncia»

de muchas de sus señas de identidad propias, a su *autenticidad*. Frente a la neutralidad e inhibición del liberalismo «individualista», Taylor propugna, entonces un liberalismo «social», que fuera «más hospitalario» con dichas señas de identidad mediante su promoción activa por parte de los poderes públicos.[22]

Habermas niega el presupuesto fundamental de Taylor recurriendo a una reformulación de las bases sobre las que se asienta el principio de igualdad formal del liberalismo. La estrategia empleada es el resultado de pequeñas alteraciones que ha venido introduciendo en su teoría a lo largo de los últimos años. La clave para ello residía en encontrar un mecanismo idóneo de relación entre la dimensión *ética* y la dimensión *moral*. La constante acusación comunitarista acentuaba el carácter «ético», es decir, «contextual», de los supuestos contenidos «morales». Combatía, pues, las bases de dicha distinción. Organizarse políticamente bajo los presupuestos de la autonomía moral de las personas sería uno de los atributos fundamentales de *nuestra* forma de vida, uno de los aspectos de nuestra identidad, pero no una derivación inexorable de la racionalidad aplicada al campo de la moralidad. Y mantener esta distinción, como hemos visto que denunciaba Taylor, equivaldría a ignorar los factores contextuales de la identidad humana imponiendo una falsa neutralidad. No es ésta la opinión de Habermas, que si bien no ignora la constitución social de la subjetividad, no por ello considera necesario renunciar a dicha distinción. Es más, bajo las actuales condiciones del pluralismo cultural y de formas de vida, gozar de un sistema de derechos individuales encarnados en el sistema jurídico-político parece convertirse casi en una necesidad irrenunciable. De hecho, toda pretensión por ver reconocidas señas de identidad supuestamente subvertidas se hace en nombre de una dignidad moral «no realizada», y no puede pretender negar ese mismo derecho a otras que no coincidan con ella. La interpretación «individualista», en términos de «autonomía» o de

22. La formulación más sintética de estas tesis se encuentra en Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en A. Gutmann, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, págs. 25-75.

«derechos» se hace imprescindible. Otra cosa es que ésta no permita una reinterpretación *intersubjetiva*, capaz de acoger las reivindicaciones justas de los grupos que se sienten amenazados en la realización de su identidad. Para ello se hace necesario sumar, como antes veíamos, a la dimensión «privada» de la autonomía su dimensión «pública»: la capacidad de participar activamente en la conformación de la voluntad política efectiva, que permite un acceso a la esfera pública a todos aquellos grupos que se consideran marginados, oprimidos o lesionados en su respeto o dignidad propia. El ámbito «moral» se restringe a los mecanismos procedimentales que hacen posible este doble movimiento, pero no a las decisiones que en cada caso resulten de las distintas deliberaciones, compromisos o acuerdos, a sus distintos «contenidos».

Dado su carácter universalista, el sistema de los derechos individuales y los principios del sistema constitucional están ajustados a la moral, pero nada obsta para que otros principios integrados en la Constitución o, por supuesto, la legislación misma, no estén imbuidos de componentes éticos que aluden a formas de vida concretas, o éstas se introduzcan a la hora de ser interpretados. Habermas mismo pone como ejemplo el reconocimiento constitucional alemán de ciertos privilegios otorgados a las Iglesias cristianas del país, o la defensa de la unión familiar frente a otras fórmulas alternativas. El problema no reside tanto en que estas disposiciones existan o no, cuanto en permitir la posibilidad por parte de ciertos grupos o personas de rechazar una determinada concepción del bien dominante a partir de razones defendibles —el reconocimiento de las parejas de hecho de homosexuales, por ejemplo—. La apertura de la esfera pública debe permitir estas «luchas culturales en las que minorías no respetadas se defienden frente a una cultura mayoritaria insensible». Y qué duda cabe, que bajo las condiciones del pluralismo actual, la *integración normativa* podrá ser alcanzada de una manera más exitosa cuanto mayor sea la neutralidad estatal respecto de las distintas convicciones éticas, pero también cuanto más capacidad de acceso tengan a la instancia de discusión pública aquellos grupos que no encuentran satisfechas sus identidades por una determinada lectura «institucional» o

«comunitaria» de algunos de los derechos esenciales —la crítica feminista al principio de igualdad, por ejemplo.

El objetivo del planteamiento habermasiano es claro, lo que no lo es tanto, y éste ha sido siempre el aspecto problemático de su teoría, es que por el mero hecho de existir esos mecanismos de deliberación pública y una organización institucional bien sintonizada con ellos vayan a desactivarse los conflictos. Quizás ocurra con aquellos que afectan a formas de vida que de una u otra forma presuponen los valores de la tolerancia y la autonomía, pero, ¿qué ocurre con los grupos que no participan de esos valores o los subordinan a otros bienes sustantivos distintos? Y ésta es la cuestión central que se suscita en el debate entre culturas. La respuesta habermasiana, y aquí no creo que difiera en lo esencial de la que aporta Rawls, estriba en apelar a esa «comunidad más amplia posible» de la que hablaba Mead, a esa instancia de argumentación en la que todos se orienten hacia la consecución de un entendimiento respecto de la *justicia* de las normas que hayan de afectarles por igual. Por habernos facilitado el camino en la comprensión de las dificultades con las que nos encontramos a la hora de abordar estas y otras cuestiones todos estamos en deuda con Rawls y Habermas. Pero dejemos ya que los protagonistas hablen con su propia voz.

FERNANDO VALLESPÍN

JÜRGEN HABERMAS

RECONCILIACIÓN MEDIANTE EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

RECONCILIACIÓN MEDIANTE EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

La *Teoría de la justicia* de John Rawls representa un punto de ruptura en la reciente historia de la filosofía práctica. Con esta obra Rawls ha rehabilitado como objeto de investigaciones científicas serias preguntas morales abandonadas durante largo tiempo. Kant había formulado las preguntas morales fundamentales de tal modo que podían hallar una respuesta racional: en caso de conflicto debemos hacer lo que sea igualmente bueno para todas las personas. Rawls ha renovado este planteamiento en vistas a la justa vida en común de ciudadanos de una sociedad política sin asumir el trasfondo de supuestos de la filosofía trascendental de Kant. En oposición al utilitarismo, de un lado, y al escepticismo frente a los valores, del otro, ha propuesto una lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía: actuamos de modo autónomo cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón. Rawls utiliza este concepto de autonomía como llave para la explicación de la autonomía política de los ciudadanos de un Estado democrático de derecho: «Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution, the essentials of which all citizens as free and equal may be reasonably expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason» [«Nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón hu-

mana.»].[1] Esta frase pertenece al libro con el que Rawls ha concluido un proceso de ampliación y revisión de su teoría de la justicia que ha durado veinte años. Del mismo modo que en su momento se opuso a las posiciones utilitaristas, hoy reacciona sobre todo ante las posiciones contextualistas que cuestionan el presupuesto de una razón común a todos los seres humanos.

Puesto que yo admiro este proyecto, comparto su intención y considero sus resultados esenciales como correctos, el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar. Mis dudas se limitan a la cuestión de si Rawls hace valer siempre del modo más convincente sus importantes y, en mi opinión, correctas intuiciones normativas. En primer lugar, sin embargo, quiero recordar los perfiles de la empresa rawlsiana.

Rawls fundamenta principios según los cuales tiene que ordenarse una sociedad moderna si debe garantizar la colaboración equitativa entre sus ciudadanos en tanto que personas libres e iguales. En un *primer* paso clarifica el punto de vista desde el que representantes ficticios podrían responder imparcialmente a esta cuestión. Rawls explica por qué, en la llamada posición original, los partidos se pondrían de acuerdo en torno a dos principios, a saber: de un lado, el principio liberal según el cual a todos los ciudadanos se les conceden iguales libertades subjetivas de acción; y, de otro, el principio subordinado al anterior que regula el igual acceso a las funciones públicas y estipula que las desigualdades sociales son aceptables sólo en la medida en que resulten también ventajosas para los ciudadanos menos privilegiados. En un *segundo* paso, muestra Rawls que esta concepción, en las condiciones de pluralismo que ella misma exige, puede contar con asentimiento. El liberalismo político es neutral en relación con las concepciones del mundo porque es una construcción racional que no se plantea a sí misma una pretensión de verdad. Finalmente, en un *tercer* paso, esboza Rawls los derechos básicos y los principios del Es-

1. J. Rawls, *Political Liberalism IV*, Nueva York, 1993, pág. 137 [trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].

tado de derecho que se derivan de los dos principios superiores. Siguiendo el orden de estos pasos plantearé algunas objeciones que apuntan menos al proyecto como tal que a algunos aspectos de su realización. Me temo que las concesiones que Rawls hace a posiciones filosóficas contrarias perjudican la claridad de su propio planteamiento.

Mi crítica, realizada con propósitos constructivos, se plantea en términos inmanentes. En primer lugar, tengo dudas acerca de si el diseño de la posición original es adecuado para explicar y asegurar el punto de vista del juicio imparcial de principios de justicia entendidos deontológicamente (I). Además, tengo la impresión de que Rawls tendría que separar más rigurosamente las cuestiones de fundamentación de las cuestiones de aceptación; parece querer comparar la neutralidad de su concepción de la justicia frente a las concepciones del mundo al precio de abandonar su pretensión de validez cognitiva (II). Estas dos decisiones teóricas estratégicas tienen como consecuencia una construcción del Estado de derecho que coloca los derechos básicos liberales por encima del principio democrático de legitimación. Con ello Rawls yerra su objetivo de poner en armonía la libertad de los modernos con la libertad de los antiguos (III). Concluyo con una tesis para la autocomprensión de la filosofía política: en las condiciones del pensamiento posmetafísico, ésta debe ser modesta, pero no en la forma equivocada.

El papel de oponente que me ha propuesto la redacción del *Journal of Philosophy* me obliga a convertir reticencias tentativas en objeciones. Esta reconversión crítica se justifica por el propósito amistosamente provocativo de poner en movimiento la riqueza argumentativa difícilmente abarcable de una teoría altamente compleja y muy pensada, y ello de tal manera que se puedan hacer valer sus fuerzas.[2]

2. En los trabajos preparatorios me fueron de particular ayuda las obras de K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, 1992; y R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort del Meno, 1994.

I. El diseño de la posición original

Rawls concibe la posición original como una situación en la que representantes racionales de los ciudadanos deciden bajo estrictas limitaciones que garantizan un juicio imparcial acerca de las cuestiones de justicia. El concepto pleno de autonomía se reserva para los ciudadanos que ya viven en el marco de las instituciones de una sociedad bien ordenada. Para la construcción de la posición original Rawls descompone este concepto de autonomía política en dos elementos: en las propiedades moralmente neutrales de las partes que buscan su ventaja racional, y las restricciones de la situación, moralmente cargadas de contenido, en las que aquellas partes escogen principios para un sistema equitativo de cooperación. Estas restricciones normativas permiten a las partes estar dotadas con el mínimo de capacidades, a saber sólo con «la capacidad de ser racional y de negociar a partir de la concepción del bien dada de cada cual».[3] Con independencia de si las partes plantean consideraciones sólo racional-instrumentales o también incorporan puntos de vista éticos acerca de la conducta de vida, sus decisiones siempre resultan de la consideración de sus propias orientaciones valorativas (esto es, respectivamente de la perspectiva de los ciudadanos representados por ellos). No necesitan ni pueden considerar las cosas desde el punto de vista desde el que habría que tener en consideración lo que es de igual interés para todos. Pues esta imparcialidad resulta forzada por una situación que extiende un velo de ignorancia sobre las partes mutuamente desinteresadas, y al tiempo libres e iguales. Puesto que éstas no saben qué posición ocuparán en la sociedad que tienen que ordenar, se ven ya empujadas por propio interés a reflexionar acerca de qué sea igualmente bueno para todos.

La construcción de una posición original que *enmarca* la libertad de elección de actores racionales de modo razonable se explica por el

3. J. Rawls, «Der Vorrang der Grundfreiheiten», en *Die Idee des politischen Liberalismus*, Francfort del Meno, 1992, pág. 176 [trad. cast.: *Las libertades básicas y su prioridad*, Barcelona, Paidós, 1992].

propósito inicial perseguido por Rawls de presentar la teoría de la justicia como parte de una teoría general de la elección racional. Rawls partió al principio del supuesto de que sólo había que limitar el espacio operativo de decisión racional de las partes de una forma apropiada para que éstas pudieran derivar los principios de la justicia de su autointerés ilustrado. Pero pronto se daría cuenta de que la razón de los ciudadanos autónomos no se deja reducir a la elección racional de actores que escogen al arbitrio.[4] Tras la revisión de la finalidad de la prueba a la que debía servir en un principio el diseño de la posición original Rawls se ha mantenido aferrado, sin embargo, a la idea de que el sentido del punto de vista moral se puede operacionalizar de ese modo. Ello tiene consecuencias desafortunadas de entre las cuales voy a referirme en lo que sigue a tres: 1) ¿Pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional?; 2) ¿Se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos?; 3) ¿Garantiza el velo de ignorancia la imparcialidad del juicio?[5]

1. Rawls no puede mantener de modo consecuente la decisión de que ciudadanos «plenamente» autónomos sean representados por partidos a los que les falta este tipo de autonomía. Los ciudadanos son por hipótesis personas morales que poseen un sentido de la justicia y están capacitadas para tener una concepción propia del bien, así como tienen igualmente interés en cultivar estas disposiciones de modo racional. En la posición original las partes son descargadas precisamente de estas propiedades de las personas morales mediante un diseño objetivamente racional. Simultáneamente deben poder comprender y tener adecuadamente en cuenta los «highest order interests» o intereses de orden superior de los ciudadanos que resultan

4. Véase J. Rawls, «Gerechtigkeit als Fairness», en (1992), págs. 273 y sigs., nota 20.

5. En «Contractualism and Utilitarianism», T.M. Scanlon critica las huellas dejadas por el enfoque propio de la teoría de la decisión racional, aunque desde otro punto de vista; véase en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982, págs. 123 y sigs.

de esas propiedades. Por ejemplo, tienen que contar con que los ciudadanos autónomos atienden a los intereses de otros a la luz de principios justos y no solamente por propio interés, que se obligan a comportamientos leales, que se pueden convencer de la legitimidad de instituciones y políticas existentes mediante el uso público de su razón, etc. Los partidos deben, pues, seguir una autonomía que en su plenitud les está vedada a ellos mismos, y deben comprender, tomar en serio y convertir en objeto de negociaciones las implicaciones del ejercicio de una razón práctica que ellos mismos no pueden asumir. Esto puede ser todavía plausible con relación a la defensa de intereses *autorreferidos* en el enjuiciamiento de concepciones del bien desconocidas en detalle; pero ¿puede permanecer inalterado el sentido de los intereses de justicia por la perspectiva de egoístas racionales? En cualquier caso, dentro de los límites de su egoísmo racional las partes son incapaces de tomar efectivamente la perspectiva recíproca que los mismos ciudadanos representados por ellas presuponen cuando de modo justo se orientan a lo que es igualmente bueno para todos: «en sus deliberaciones racionales las partes ... no reconocen ninguna perspectiva externa a su propio punto de vista como representantes racionales».[6] Si las partes deben comprender el sentido deontológico de los principios de la justicia que buscan y a un tiempo tomar adecuadamente en consideración los intereses de justicia de sus clientes, tienen que estar pertrechados con competencias cognitivas que van mucho más allá de las capacidades con las que tienen que arreglárselas actores que deciden racionalmente pero que son ciegos a la justicia.

Naturalmente, Rawls puede variar el diseño de la posición original de acuerdo con esto. Ya en la *Teoría de la Justicia* califica la racionalidad de las partes contratantes de diversas maneras. Por un lado, no tienen interés unos por otros. Se comportan como jugadores que «aspiran a una puntuación tan alta como sea posible».[7] Por otro lado, están pertrechados con un «sentido de la justicia puramente formal»,

6. J. Rawls (1993), pág. 73.

7. J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, Francfort del Meno, 1975, 25, pág. 168 [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978].

puesto que deben saber que en su futuro papel de ciudadanos mantendrán los acuerdos si van a vivir bajo el régimen de una sociedad bien ordenada.[8] Esto bien se puede entender en el sentido de que en la situación original las partes tienen no obstante conocimiento de aquel tipo de reciprocidad vinculante que determinará en el futuro la convivencia de sus clientes, aun cuando primero tienen que conducir sus negociaciones bajo otras premisas. No hay nada que objetar a tales estipulaciones. Mi pregunta es sólo si un diseño ampliado de este modo no pierde su gracia, porque se aleja excesivamente del modelo originario. Pues tan pronto como las partes avanzan un paso más allá de los límites de su egoísmo racional y adoptan aunque sólo sean lejanas semejanzas con personas morales se destruye aquella división del trabajo entre la racionalidad de elección subjetiva y las apropiadas limitaciones objetivas, una división en base a la cual sujetos de acción autointeresados deben no obstante llegar a realizar decisiones racionales, es decir, morales. Esta consecuencia puede que no tenga ningún gran significado para ulteriores avances; pero llama la atención sobre las limitaciones de estrategia conceptual que resultan del propósito original consistente en dar una solución en términos de la teoría de la decisión al problema de Hobbes. Otra consecuencia del diseño teórico-decisionista de la posición original es la introducción de bienes básicos; y este ramal de la vía *tiene* un significado para el posterior desarrollo de la teoría.

2. Para actores que eligen racionalmente atados a la perspectiva de 1ª persona, las cuestiones normativas, cualesquiera que sean, se representan solamente en términos de intereses o valores que pueden satisfacerse mediante bienes. Bienes son aquello a lo que aspiramos, aquello que es bueno *para nosotros*. Rawls introduce expresamente los «bienes básicos» como medios generalizados que las personas pueden necesitar para realizar sus planes de vida. Aunque las partes saben que para los ciudadanos de una sociedad bien ordenada algunos de estos bienes básicos tienen el carácter de derechos, en la posición original pueden describir los derechos como una categoría de

8. Ibíd., pág. 169.

bienes entre otras. Para ellos la cuestión acerca de los principios de la justicia sólo se puede plantear como la cuestión acerca de la justa distribución de los bienes básicos. Con ello Rawls se ve arrastrado hacia un concepto de justicia propio de una ética de los bienes que se adecúa mejor a enfoques aristotélicos o utilitaristas que a una teoría del derecho como la suya que parte del concepto de autonomía. Puesto que Rawls defiende una concepción de la justicia según la cual la autonomía de los ciudadanos se constituye a través de derechos, el paradigma de la distribución lo pone en dificultades. Los derechos se dejan «disfrutar» tan sólo en la medida que se *ejercen*. No se pueden asimilar a bienes distributivos sin perder al tiempo su sentido deontológico. Una distribución igualitaria de derechos resulta posible sólo cuando quienes gozan de derechos se reconocen mutuamente como libres e iguales. Naturalmente, existen derechos *a* una parte equitativa de bienes u oportunidades, pero los derechos mismos regulan relaciones *entre* actores, y no pueden ser «poseídos» como cosas.[9] Si estoy en lo cierto, Rawls se ve forzado, por las constricciones de la estrategia conceptual derivadas del modelo de la elección racional, a concebir las libertades básicas de entrada no como derechos básicos, sino primero a *reinterpretarlos* como bienes básicos. Sin embargo, con ello iguala el sentido deontológico de las normas, que nos obligan, al sentido de los valores, que preferimos.[10] Rawls hermana con ello diferencias esenciales a las que voy a referirme brevemente para mostrar cómo en los ulteriores pasos es arrastrado por la lógica de la teoría.

A la luz de las normas se puede decidir lo que estamos obligados a hacer; en el horizonte de valores podemos decidir qué comportamiento es más recomendable. Normas reconocidas obligan sin excepción e igualmente, mientras que los valores expresan las preferencias acerca de los bienes que en una determinada comunidad son

9. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990, pág. 25.

10. Esta objeción no se deriva (como en Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge, 1989, cap. 12, págs. 206 y sigs.) de la tesis de una primacía de los deberes frente a los derechos.

considerados como deseables. En tanto que las normas se siguen en el sentido de una satisfacción de expectativas de comportamiento generalizadas, los valores o bienes sólo se realizan o logran mediante acciones dirigidas a un fin. Es más, las normas se nos presentan con una pretensión de validez binaria y son o bien válidas o no lo son. Frente a las proposiciones normativas, de modo semejante a las proposiciones asertóricas, sólo podemos responder con un «sí» o con un «no», o bien reservanos el juicio. Por el contrario, los valores fijan relaciones de preferencia que significan que ciertos bienes son más atractivos que otros. Por ello podemos estar más o menos de acuerdo con las proposiciones evaluativas. La fuerza obligatoria de las normas tiene el sentido absoluto de un deber incondicional y universal: lo que se debe hacer pretende ser igualmente bueno para todos (o para todos los destinatarios). Que unos valores sean atractivos tiene el sentido relativo de una estimación de bienes común o adoptada en culturas o formas de vida: decisiones valorativas importantes o preferencias de orden superior nos dicen lo que es bueno para nosotros (o para mí) considerando las cosas en su totalidad. Finalmente, las diferentes normas no pueden contradecirse mutuamente, si es que pretenden valer para el mismo círculo de destinatarios. Tienen que estar en una relación coherente, esto es, formar un sistema. Por contra, diferentes valores se disputan la preeminencia. En la medida en que son objeto de reconocimiento intersubjetivo en el seno de una cultura o una forma de vida, forman configuraciones flexibles y de amplio abanico. Resumiendo, las normas se distinguen de los valores, primero, por su relación con un tipo diferente de acción, dirigido por reglas o dirigido a fines; segundo, por la pretensión de validez, binaria o por codificación gradual; tercero, por ser vinculantes de modo absoluto o de modo relativo; y, cuarto, por los criterios de cohesión que deben satisfacer los sistemas de normas y los sistemas de valores.

Rawls quiere hacer justicia, no obstante, a la intuición deontológica que encuentra expresión en estas distinciones; de ahí que la nivelación de la dimensión deontológica que acepta al comienzo —a causa del diseño de la posición original— tenga que ser corregida mediante la prioridad del primer principio sobre el segundo. A partir de

la perspectiva de primera persona desde la que nos orientamos según nuestros intereses y valores, sin embargo, no es posible fundamentar una prioridad absoluta de iguales libertades subjetivas de acción frente a los bienes básicos regulados por el segundo principio. Este punto ha sido desarrollado con claridad por H.L.A. Hart en su crítica.[11] Es interesante que Rawls reaccione a esta crítica de un modo que sólo *con posterioridad* introduce en los bienes básicos una calificación que les asegura una relación con las libertades básicas como derechos básicos; es decir, Rawls reconoce como bienes básicos solamente aquellos bienes sociales que son apropiados para los planes de vida y el desarrollo de las capacidades morales de los ciudadanos *en tanto que personas libres e iguales*.[12] Ulteriormente Rawls diferencia entre aquellos bienes básicos que son constitutivos del marco institucional de una sociedad bien ordenada en sentido moral, y los restantes bienes básicos mediante la incorporación en el primer principio de la garantía del «valor equitativo» de la libertad.[13]

Esta determinación adicional presupone implícitamente, empero, una diferencia ontológica entre derechos y bienes que contradice la clasificación emprendida *prima facie* de derechos como bienes. El valor equitativo de libertades iguales se mide en la satisfacción de presupuestos fácticos para un ejercicio en igualdad de oportunidades de los derechos, y sólo derechos pueden calificarse de este modo. Sólo en relación a derechos podemos distinguir una igualdad de competencias de la igualdad de situaciones vitales fácticas. Sólo puede darse una distancia problemática desde el punto de vista de la igualdad entre el derecho, de un lado, y oportunidades dadas para el uso de los derechos, por el otro, mientras que tal distancia no existe entre la disponibilidad fáctica de bienes y el disfrute fáctico de bienes. Sería redundante o un sin sentido hablar del «valor equitativo» de bie-

11. H.L.A. Hart, «Rawls on Liberty and its Priority», en N. Daniels (comp.), *Reading Rawls,* Nueva York, 1975, págs. 230 y sigs.

12. Véase la «Introducción» de W. Hinsich a Rawls (1992), págs. 36 y sigs.

13. J. Rawls, «Vorrang», 1992, págs. 178 y sigs. y 196 y sigs. [«Sobre las libertades», trad. cit.].

nes igualmente repartidos. Esta diferencia entre igualdad jurídica e igualdad fáctica no encuentra ninguna aplicación a los «bienes», como diría Wittgenstein, por razones de gramática. Pero si la concepción de los bienes básicos se tiene que corregir en un segundo paso, uno se pregunta entonces si el primer paso —el diseño de la posición original que forzó esta concepción— fue un paso sabio.

3. Las reflexiones realizadas hasta aquí muestran que para las partes de la posición original la capacidad de decidir racionalmente no es suficiente para representar los intereses prioritarios de sus clientes ni para entender los derechos (en el sentido de Dworkin) como triunfos que prevalecen sobre todo fin colectivo. ¿Pero por qué se priva entonces a las partes de la razón práctica y se les cubre con un velo de ignorancia? La intuición por la que Rawls se deja dirigir es clara: el papel del imperativo categórico es asumido por un procedimiento aplicado intersubjetivamente por varios participantes e incorporado en condiciones de participación, como la igualdad de las partes, y en las características de la posición, como el velo de ignorancia. En mi opinión, francamente, los beneficios que podía significar este giro intersubjetivista se pierden otra vez precisamente por la privación sistemática de información. Mi tercera pregunta revela la perspectiva desde la que también he planteado las dos anteriores. Pienso que Rawls podría evitar las dificultades relacionadas con la construcción de la posición original si operacionalizara de otro modo el punto de vista moral y liberara de connotaciones sustanciales el concepto procedimental de razón práctica, esto es, si lo desarrollara consecuentemente de modo procedimental.

El imperativo categórico ya supera el egocentrismo de la regla de oro. La regla de oro «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti» exige un test de universalización desde la perspectiva de un singular cualquiera, mientras que el imperativo categórico exige que *todos* los posibles afectados de una máxima justa tienen que poder quererla como ley universal. Pero en la medida en que emprendemos esta exigente prueba de modo monológico, seguimos permaneciendo en perspectivas individuales desde las que cada cual se representa *privatim* lo que todos podrían querer. Esto resulta insatis-

factorio. Lo que desde mi punto de vista es igualmente bueno para todos sería efectivamente de igual interés para cada cual sólo si en la autocomprensión de cada uno de nosotros se reflejara una conciencia trascendental, esto es, una comprensión del mundo universalmente válida. Pero de este supuesto ya no puede partir nadie en las modernas condiciones de pluralismo social y de visiones del mundo. Ante este *faktum* del pluralismo podemos reaccionar de diversas maneras si queremos salvar la intuición del principio kantiano de universalidad. Rawls impone una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares. La ética discursiva, por el contrario, ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente y que lleva a los participantes a una *ampliación* idealizante de sus perspectivas interpretativas.

La ética discursiva se apoya en la intuición de que la aplicación del principio de universalización correctamente entendido exige una «asunción ideal de rol» emprendida conjuntamente. Interpreta no obstante esta idea desarrollada por G.H. Mead con los medios de una teoría pragmática de la argumentación.[14] Bajo los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y libre de coerción entre participantes libres e iguales todos se ven llevados a situarse en la perspectiva de todos los demás y con ello en su autocomprensión y en su comprensión del mundo. A partir de esta restricción de perspectivas se construye la perspectiva ideal ampliada de un nosotros desde la que colectivamente todos pueden probar si quieren convertir una

14. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Francfort del Meno, 1983 [trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ed. 62, 1991]; íd., *Erläuterungen zur Diskursethik,* Francfort, 1992. Acerca de la posición relativa de la ética discursiva en las discusiones norteamericanas contemporáneas, véase S. Benhabib, «In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», *The Philosophical Forum*, vol. XXI, invierno 1989/1990, págs. 1-31; además «Special Issue: Universalism vs. Communitarianism», *Philosophy and Social Criticism*, 14, n° 3/4, 1988.

norma en discusión en base de su praxis. Esto debe incluir una crítica recíproca a la adecuación de interpretaciones de la situación *sucesivamente* puede emerger el núcleo de intereses susceptibles de generalización.[15]

Las cosas ocurren de otro modo cuando en la posición original el velo de ignorancia restringe *de entrada* el campo de visión de las partes a los principios que acordarían ciudadanos presuntamente libres e iguales no obstante sus divergentes comprensiones del mundo y de sí mismos. Con esta abstracción inicial Rawls asume una *doble* carga de la prueba. El velo de ignorancia debe extenderse a todos los puntos de vista e intereses particulares que pudieran alterar un juicio imparcial; al mismo tiempo, dicho velo puede extenderse *sólo* a aquellos contenidos normativos que pueden eliminarse de entrada como candidatos al bien común aceptado por ciudadanos libres e iguales. Esta segunda condición plantea a la teoría una exigencia que apenas puede satisfacer, como mostrará una breve reflexión. Tras la fundamentación de los principios de justicia, el velo de ignorancia es progresivamente levantado en los sucesivos pasos de las constituyentes, de la legislación básica y de la aplicación del derecho. Puesto que entonces las informaciones que fluyen en torrente tienen que armonizar con los principios ya elegidos en condiciones de privación de información, no debe haber ninguna sorpresa desagradable. Si queremos asegurarnos frente a ello, tenemos que construir la posición original ya con conocimiento, e incluso en previsión, de todos los contenidos normativos que pudieran representar en el futuro un potencial que estimule la comprensión compartida de sí mismos y del mundo de ciudadanos libres e iguales. En otras palabras: ¡la carga de elaborar la información que les sustrae a las partes en la posición original recae sobre el teórico mismo! En la posición original, la imparcialidad del juicio sólo estaría entonces garantizada, si los conceptos normativos básicos empleados para la construcción de la misma, esto es, los conceptos de ciudadano políticamente autónomo, de cooperación equi-

15. Véase W.R. Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethic of Jürgen Habermas*, Berkeley, 1994.

tativa y de sociedad bien ordenada —y además en la lectura rawlsiana de dichos conceptos— estuvieran blindados frente revisiones resultantes de futuras experiencias y procesos de aprendizaje.

Cuando la privación de información impuesta a las partes en la posición original por medio del velo de ignorancia genera una carga tan pesada de la prueba, parece lógico reducir la carga operacionalizando el punto de vista moral de otra manera. Pienso en el procedimiento abierto de una praxis argumentativa que se halle bajo los presupuestos exigentes del «uso público de la razón» y que no excluya de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones del mundo. Este procedimiento puede explicarse sin tener que recurrir a los conceptos sustantivos básicos que Rawls precisa para la construcción de la posición original.

II. El hecho del pluralismo y la idea del consenso entrecruzado

Desde las *Dewey Lectures* Rawls acentúa el carácter *político* de la justicia como equidad. Este giro está motivado por una inquietud acerca del hecho del pluralismo social y, ante todo, del pluralismo en las concepciones del mundo. Con el ejemplo del *veil of ignorance* hemos puesto de manifiesto la carga de la prueba que la teoría de la justicia asume con sus primeras decisiones. Para la fundamentación de los dos principios superiores deciden menos las negociaciones en la posición original que aquellas intuiciones y conceptos básicos que dirigen la construcción de la misma. Rawls introduce en el procedimiento de fundamentación contenidos normativos, ante todo aquellos que relaciona con el concepto de persona moral —el sentido de equidad y la capacidad de sostener una concepción propia del bien—. El concepto de persona moral, que incluye también el concepto de colaboración equitativa entre ciudadanos políticamente autónomos, precisa *también* una fundamentación *previa*. Además, hay que mostrar que esta concepción es neutral en relación a las concepciones del mundo y que permanece incontrovertida tras la supresión del velo de

ignorancia. De ahí se explica el interés de Rawls en una concepción «política» —y no metafísica— de la justicia. Tras esta terminología adivino una cierta falta de claridad acerca del carácter de la necesidad de fundamentación; de ahí resulta a su vez una indecisión en la cuestión acerca de cómo hay que entender la pretensión de validez misma de la teoría. Quiero investigar; a) si el consenso entrecruzado del que depende la teoría de la justicia juega una papel cognitivo o sólo instrumental —esto es, si sirve primariamente a la ulterior justificación de la teoría, o bien si a la luz de la teoría ya justificada sirve para aclarar una condición necesaria de la estabilidad social—. Con ello se plantea la cuestión; b) de en qué sentido emplea Rawls el predicado «razonable», en tanto que predicado para la validez de las máximas morales o en tanto que predicado para la actitud reflexiva de tolerancia ilustrada.

1. A fin de dar basamento a las ideas normativas estructurales Rawls recurre al así llamado método del equilibrio reflexivo. Así gana el concepto básico de persona moral y los demás conceptos básicos de ciudadano políticamente autónomo, de cooperación equitativa, de sociedad bien ordenada, etc., por la vía de una reconstrucción de intuiciones probadas, esto es, de intuiciones que se *encuentran* en las prácticas y tradiciones de una sociedad democrática. El equilibrio reflexivo se alcanza entonces cuando el filósofo se ha cerciorado de que los implicados en las intuiciones reconstruidas y aclaradas de ese modo ya no las puedan rechazar con buenas razones. El procedimiento de la reconstrucción racional satisface ya el criterio de Scanlon del *not reasonable reject.* Rawls no desea, desde luego, limitarse sólo a las convicciones normativas básicas de una *determinada* cultura política —tampoco el Rawls actual se ha convertido, como piensa Rorty, en un contextualista—. Rawls reconstruye por cierto hoy como ayer un estrato básico de ideas intuitivas ancladas en la cultura política de una sociedad contemporánea y en sus tradiciones democráticas. En la medida, sin embargo, que experiencias asociadas con una institucionalización incipientemente exitosa de los principios de la justicia ya se han sedimentado en la cultura política existente, como por ejemplo en la norteamericana, la apropiación reconstructi-

va puede dar más de sí que el mero cercioramiento hermenéutico de una tradición contingente. El concepto de justicia *elaborado* sobre esta base tiene que ser examinado no obstante de nuevo para comprobar si puede contar con la aceptación de una sociedad pluralista. ¿Cómo se relaciona este segundo paso con el hasta ahora considerado primer estadio de la fundamentación de los dos principios superiores de la justicia? ¿Se trata en este paso ulterior propiamente de una *fundamentación*?

Ya en los últimos capítulos de la *Teoría de la justicia* Rawls había indagado si una sociedad ordenada según los principios de la justicia podía estabilizarse; por ejemplo, si podía crear por sí misma los motivos funcionalmente imprescindibles mientras socializa políticamente a sus ciudadanos del modo correcto.[16] En vista del hecho del pluralismo social y cosmovisivo que sólo con posterioridad ha tomado seriamente en consideración, Rawls cree ahora que está obligado de modo semejante a probar si la concepción de la justicia introducida teóricamente entra «dentro del arte de lo posible» y en qué medida es «practicable».[17] Ante todo, el concepto central de persona en el que la teoría se apoya en última instancia tiene que ser tan neutral que pueda ser aceptado desde las perspectivas interpretativas de diferentes concepciones del mundo. Debe mostrarse así que la justicia como equidad puede constituir la base de un «consenso entrecruzado». Lo que en ello me resulta desconcertante, es el supuesto rawlsiano de que semejante prueba de aceptabilidad es *del mismo tipo* que aquella prueba de consistencia que había emprendido en la primera etapa en vistas al potencial de autoestabilización de una sociedad bien ordenada.

Este paralelismo metódico resulta desconcertante porque esta vez la prueba no se puede realizar en el *interior de la teoría*. El test acerca de la neutralidad en relación a las concepciones del mundo de los conceptos básicos estructurales se encuentra bajo premisas distintas a las de un hipotético examen de la capacidad de reproducción de una so-

16. Véase J. Rawls (1975), págs. 539 y sigs.

17. J. Rawls, «Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses», en íd. (1992), pág. 350.

ciedad ya ordenada según principios de justicia. Rawls mismo habla ahora de «dos estadios» en la formación de la teoría. Los principios fundamentados en el primer estadio tienen que ponerse en discusión pública en el segundo estadio, pues sólo aquí se pone en juego el *factum* del pluralismo y se revocan las abstracciones de la posición original. La teoría como un todo tiene que exponerse a la crítica de los ciudadanos ante el foro del uso público de la razón. Y aquí ya no se trata de ciudadanos imaginarios de una sociedad justa, acerca de los cuales se pueden hacer afirmaciones *dentro* de la teoría, sino que se trata de ciudadanos de carne y hueso; y la teoría tiene que dejar abierto el resultado de semejante test. Pues Rawls tiene en mente también discursos reales con resultado abierto: «What if it turns out that the principles of justice as fairness cannot gain the support of reasonable doctrines, so that the case for stability fails? ... We should have to see whether acceptable changes in the principles of justice would achieve stability» [«¿Qué ocurre si resulta que los principios de la justicia como equidad no pueden conseguir el apoyo de doctrinas razonables y acaba fracasando su estabilidad? ... Deberíamos considerar entonces si haciendo cambios aceptables en los principios de justicia se lograría la estabilidad.»][18] Evidentemente, en el mejor de los casos el filósofo puede intentar anticipar mentalmente el desarrollo de discursos reales como los que probablemente tendrían lugar en las condiciones de una sociedad pluralista. Pero una anticipación semejante más o menos realista no se puede incorporar a la teoría de modo parecido a la deducción del potencial de autoestabilización a partir de las premisas puestas a la base de una sociedad justa. Pues ahora son los ciudadanos mismos quienes discuten acerca de las premisas desarrolladas por las partes en la posición original.

Este confundente paralelismo no tendría ulteriores consecuencias si no iluminara con una falsa luz el consenso entrecruzado con el que los principios de la justicia deben poder encontrarse. Como Rawls coloca en un primer plano la cuestión de la estabilidad, el *overlapping consensus* expresa solamente la contribución funcional

18. J. Rawls (1993), págs. 65 y sigs.

que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social. Pero entonces ya tiene que presuponerse el valor intrínseco de una teoría *justificada*. Desde esta perspectiva funcionalista la cuestión de si la teoría puede suscitar el acuerdo en el espacio público, esto es, ante el foro de uso público de la razón desde la perspectiva de diferentes concepciones del mundo, entonces pierde un sentido epistémico esencial a la teoría misma. El consenso entrecruzado sería entonces sólo un síntoma de la utilidad de la teoría, pero ya no de su corrección. Así ya no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional y con ello de la validez, sino desde el de la aceptación, esto es, de si garantiza la estabilidad social. Pero si le entiendo correctamente, Rawls no desea distinguir de este modo las cuestiones de fundamentación respecto a las cuestiones de estabilidad. Cuando denomina a su concepción de la justicia «política» parece más bien querer eliminar la distinción entre su aceptabilidad fundamentada y la aceptación fáctica: «El objetivo de la justicia como equidad en tanto que concepción política no es un objetivo metafísico o epistemológico. No se presenta como una concepción de la justicia que sea verdadera, sino como una concepción que puede servir como base de un acuerdo informado y voluntario».[19]

A mí me parece que Rawls debería distinguir con más precisión entre aceptabilidad y aceptación. Una comprensión meramente instrumental de la teoría fracasa ya por el mero hecho de que los ciudadanos tienen que *convencerse* de la concepción de la justicia propuesta antes de que pueda producirse un tal consenso. Éste no tiene que ser «político» del modo equivocado, no tiene que llevar meramente a un *modus vivendi*. La teoría misma tiene que aportar las premisas «que nosotros y los demás reconocemos como verdaderas o como racionales cuando perseguimos el objetivo de lograr un acuerdo practicable acerca de los puntos fundamentales de la justicia política».[20] Pero cuando Rawls excluye una interpretación funcionalista

19. J. Rawls, «Gerechtigkeit als Fairness: politisch, nicht metaphysisch», en íd. (1992), págs. 263 y sigs.

20. J. Rawls, «Der Bereich des Politischen», en íd. (1992), pág. 301.

de la justicia como equidad, tiene que conceder alguna relación epistémica entre la validez de su teoría y la perspectiva de una garantía de su neutralidad cosmovisiva en los discursos públicos. El efecto socialmente estabilizador de un consenso entrecruzado se explica por la confirmación cognitiva del supuesto de que la concepción de la justicia como eqüidad se relaciona neutralmente con las «doctrinas comprehensivas». No quiero decir con ello que Rawls se apoye en premisas que le impidieran sacar esta consecuencia. Sólo veo que se resiste a formularla porque con la caracterización de «político» asocia la reserva de que la teoría de la justicia no debería ir equipada con una pretensión epistémica y su esperado efecto práctico no debería depender de la aceptabilidad racional de sus afirmaciones. Así que es el momento de preguntar por qué Rawls no considera a su teoría como susceptible de ser verdadera y *en qué sentido* pone en juego aquí el predicado «razonable» en lugar del de «verdadero».

2. Que una teoría de la justicia no puede ser verdadera o falsa, tiene en una interpretación débil sólo el sentido elemental de que las afirmaciones normativas no reproducen un orden de hechos morales independiente de nosotros. En una interpretación fuerte, esta tesis tiene el sentido escéptico respecto a los valores de que tras la pretensión de validez de las afirmaciones normativas se esconde algo meramente subjetivo —sentimientos, deseos o decisiones que se expresan gramaticalmente de un modo confundente—. El realismo y el escepticismo en relación a los valores son, sin embargo, para Rawls igualmente inaceptables. Rawls quiere asegurar a las afirmaciones normativas —y la teoría de la justicia en conjunto— un cierto carácter vinculante apoyado en un reconocimiento intersubjetivo fundado, sin concederle un sentido epistémico. De ahí que introduzca el predicado «razonable» como contraconcepto práctico a «verdadero». La dificultad reside en indicar exactamente en qué sentido es éste un «contraconcepto» del otro. Existen dos interpretaciones alternativas. O bien entendemos «razonable» en el sentido de la razón práctica como un sinónimo de «moralmente verdadero», es decir, como un concepto de validez análogo a la verdad distinto de la verdad proposicional, pero que se encuentra en el mismo plano que ésta; y hacia ello parece apuntar una lí-

nea de la argumentación (A). O bien entendemos por «razonable» algo así como «reflexivo» en relación con concepciones discutibles cuya verdad por el momento resulta incierta; en este caso se emplea «razonable» como un predicado de orden superior que relaciona con el trato con «*reasonable disagreements*», esto es, *con la conciencia falible* y la actitud civil de personas, más bien que con la validez de sus expresiones. Esta lectura es la que parece favorecer Rawls (B).

A. Rawls introduce lo «razonable» primeramente como propiedad de las personas morales. Son personas razonables aquellas que tienen un sentido de la justicia, y estando dispuestas y siendo capaces así de tener en cuenta las condiciones equitativas de la cooperación; pero son también personas que tienen conciencia del carácter falible del conocimiento humano y —en reconocimiento de estas «cargas de la razón»— están dispuestas a justificar públicamente su concepción de la justicia política. Por el contrario, las personas actúan de modo meramente «racional» en la medida que se orientan a la luz de sus concepciones del bien buscando ventajas hábilmente.[21] Lo que significa «ser razonable» se puede aclarar en términos de aquellas cualidades de una persona moral. Pero el concepto mismo de persona presupone ya el concepto de razón práctica.

En última instancia, Rawls explica el significado de la razón práctica con ayuda de dos dimensiones. Por un lado, se refiere a la dimensión deontológica de la validez normativa (que aquí dejo de lado como no problemática) y, por otro, a la dimensión pragmática del espacio público en la que tiene lugar la fundamentación de las normas (que en nuestro contexto es de gran interés). La razón está, por así decirlo, inscrita en el espacio público de su uso. «Pública» es la pers-

21. «What rational agents lack is the particular form of moral sensibility that underlies the desire to engage in fair cooperation as such, and so on terms that others as equals might reasonably be expected to endorse.» [«De lo que carecen los agentes racionales es de la forma particular de sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse a una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos que quepa esperar que otros, en tanto que iguales, puedan aceptar.»]; J. Rawls (1993), pág. 51.

pectiva común desde la que los ciudadanos se dejan convencer *mutuamente* por la fuerza del mejor argumento acerca de lo que sea justo o injusto. Lo que confiere su objetividad a las convicciones morales es únicamente esta perspectiva compartida del uso público de la razón. Rawls llama «objetivas» a las afirmaciones normativas válidas, y funda su objetividad procedimentalmente, esto es, con relación a un uso público de la razón que cumple ciertas condiciones contrafácticas: «Political convictions (which are also moral convictions) are objective —actually found on an order of reasons— if reasonable and rational persons, who are sufficiently intelligent and conscientious in exercising their powers of practical reason ... would eventually endorse those convictions ... provided that these know the relevant facts and have sufficiently surveyed the grounds that bear on the matter under conditions favorable to due reflection» [«Las convicciones políticas (que son a un tiempo convicciones morales) son objetivas —fundadas de hecho en un orden de razones— si es el caso que personas razonables y racionales suficientemente inteligentes y conscientes en el ejercicio de las facultades de la razón práctica ... aceptaran eventualmente esas convicciones ... en el supuesto de que esas personas conocieran los hechos relevantes y que hayan considerado suficientemente las razones que tienen que ver con el asunto en condiciones favorables a la reflexión debida.»][22] Rawls añade ciertamente en este lugar que las razones sólo se especifican como buenas razones mediante un concepto de justicia reconocido; pero por otra parte este concepto tiene que poder encontrar asentimiento en las mismas condiciones ideales.[23] Por consiguiente, tenemos que entender a Rawls de modo que también según su concepción sigue siendo el procedimiento del uso público de la razón la última instancia de garantía para las afirmaciones normativas.

A la luz de esta reflexión se puede sostener que el predicado «razonable» se relaciona con la satisfacción de una pretensión de validez desempeñada discursivamente. Por analogía con un concepto de verdad

22. J. Rawls (1993), pág. 119.
23. Véase íd., pág. 137.

no semántico, liberado de toda imagen de correspondencia, se podría comprender el predicado «razonable» como predicado para la validez de las afirmaciones normativas.[24] Evidentemente, Rawls no desea sacar esta consecuencia —en mi opinión correcta—, pues de lo contrario tendría que evitar el desconcertante uso del lenguaje según el cual las cosmovisiones, aun cuando sean «razonables» no son verdaderas, y al revés. El problema no consiste en que Rawls rechace un realismo de los valores platonizante y que por consiguiente niegue a las afirmaciones normativas un predicado de verdad entendido semánticamente, sino en que *concede* a las cosmovisiones —*comprehensive doctrines*— tal predicado de verdad. Con ello se priva de la posibilidad de dejar a la expresión «razonable» las connotaciones epistémicas que tiene que mantener como atributo de su propia concepción de la justicia, si es que ésta pretende tener en algún sentido un carácter normativamente vinculante.

B. Según la concepción de Rawls, las doctrinas metafísicas y las interpretaciones religiosas del mundo pueden ser verdaderas o falsas. Como consecuencia de ello, una concepción política de la justicia podría ser verdadera únicamente si fuera no sólo compatible con dichas doctrinas, sino que fuera *deducible* de una doctrina verdadera. Si ello es así, es cosa que no podemos confirmar desde la perspectiva neutral en relación a las concepciones del mundo propias de la filosofía política. Desde esta perspectiva, las pretensiones de verdad de todas las visiones razonables del mundo cuentan por igual, y en ella se denominan «razonables» aquellas visiones del mundo que compiten mutuamente en una conciencia reflexiva, es decir, que la propia pretensión de verdad sólo pueda prevalecer en los discursos públicos a largo plazo con las mejores razones. Las *reasonable comprehensive doctrines* se distinguen en última instancia por el reconocimiento de las *burdens of proof* [cargas de la prueba], de modo que las comunidades de creencia en competencia —*for the time being*— pueden aceptar un *reasonable desagreement* como fundamento de su convivencia pacífica.

Puesto que en condiciones de un pluralismo duradero la disputa entorno a verdades metafísicas y religiosas permanece abierta, es úni-

24. Véanse mis reflexiones en Habermas (1991), págs. 125 y sigs.

camente esta «razonabilidad» de la conciencia reflexiva la que mientras tanto puede trasladarse como predicado de validez de las cosmovisiones razonables a una concepción política de la justicia compatible con todas las doctrinas razonables de este tipo. Una concepción de la justicia razonable mantiene en pie la referencia a una pretensión de verdad de la idea en cierta medida aplazada; pero no puede estar segura de que entre las doctrinas razonables de las que se puede derivar haya una que al tiempo sea la verdadera. Vive solamente de la «razón» de una tolerancia *à la* Lessing frente a las cosmovisiones no irrazonables. Lo que nos queda a nosotros mortales es un acto de fe en la razón: el acto de «una creencia razonable en la posibilidad real de un régimen constitucional justo».[25] Ésta es una concepción simpática; pero ¿cómo se puede armonizar exactamente con las razones por las que Rawls y yo mismo aceptamos la prioridad de lo justo frente a lo bueno?

Las cuestiones de justicia se pueden decidir fundadamente —en el sentido de estar fundadas en una aceptabilidad racional— porque se refieren, desde una perspectiva ampliada idealmente, a lo que es de interés por igual para todos. Por el contrario, las cuestiones «éticas» en sentido estricto no admiten semejante juicio vinculante para todas las personas morales porque se refieren, desde la perspectiva de la primera persona, a lo que es bueno para mí o para nosotros, un determinado colectivo, en conjunto y visto a largo plazo, aun cuando no sea igualmente bueno para todos. Ahora bien, las cosmovisiones metafísicas o religiosas están como mínimo impregnadas de respuestas a cuestiones éticas básicas. Esto es, en ellas se articulan de modo ejemplar proyectos de vida colectiva e identidades. Las cosmovisiones se miden por ello más por la autenticidad de los estilos de vida que acuñan que por la verdad de las afirmaciones que contienen. Puesto que tales doctrinas son justamente «comprehensivas» en el sentido que interpretan el mundo en su totalidad, no se pueden entender como las teorías que son un conjunto ordenado de afirmaciones descriptivas. No se desgranan en proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y no constituyen nin-

25. J. Rawls, «Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses», en íd. (1992), pág. 332.

gún sistema simbólico que pueda ser verdadero o falso. Así, al menos, aparecen las cosas en las condiciones del pensamiento posmetafísico en las cuales debe fundamentarse la justicia como equidad.

Pero entonces no es posible hacer depender la validez de una concepción de la justicia de la verdad de una cosmovisión por «razonable» que pueda ser. Dada esta premisa tiene mucho más sentido analizar las distintas pretensiones de validez que unimos a las afirmaciones descriptivas, evaluativas y normativas de distinto tipo, con independencia de aquel característico síndrome de pretensiones de validez que apuntan conjuntamente de modo inequívoco en las interpretaciones del mundo religiosas y metafísicas.[26]

¿Por qué mantiene Rawls, sin embargo, que las cosmovisiones estabilizadoras de identidades son en conjunto susceptibles de ser verdaderas? Un posible motivo podría constituirlo la convicción de que no puede haber una moral profana, por así decirlo libre, que las convicciones morales tienen que estar incorporadas en doctrinas metafísicas o religiosas. Esto, en cualquier caso, sería coherente con el modo en que Rawls plantea el problema del consenso entrecruzado: como modelo toma aquella institucionalización política de la libertad de creencia y de conciencia que puso fin a las guerras civiles confesionales de la época moderna. ¿Pero habrían terminado los conflictos religiosos en el sentido del principio de tolerancia si el derecho a la libertad de creencia y de conciencia —el corazón de los derechos humanos, según Jellinek— no hubiera podido apelar con buenas razones a la validez moral *más acá* de la religión y la metafísica?

III. AUTONOMÍA PRIVADA Y AUTONOMÍA PÚBLICA

Las objeciones que he planteado en la primera parte contra la construcción de la posición original y en la segunda contra la confusión de cuestiones de validez y cuestiones de aceptación apuntan en

26. Véase J. Habermas, «Motive nachmetaphysischen Denkens», en íd., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfort del Meno, 1988, págs. 35-60

la misma dirección. Al constreñir a las partes que deciden racionalmente en un marco de limitaciones razonables de la situación, Rawls sigue dependiendo de supuestos sustanciales fuertes. Con la remodelación de la teoría de la justicia universalista mediante el consenso entrecruzado hacia cuestiones de estabilidad política, Rawls pone punto final a su pretensión epistémica. Ambas cosas se producen a costa de un estricto programa procedimentalista. En lugar de ello, Rawls podría satisfacer más elegantemente la carga de la prueba que ha asumido con su concepto fuerte y presuntivo de persona moral neutral frente a las concepciones del mundo si desarrollara los conceptos y supuestos básicos a partir del procedimiento del uso público de la razón.

El punto de vista moral está ya implícito en la constitución ontológico-social de la praxis argumentativa pública, esto es, en aquellas complejas relaciones de reconocimiento que tienen que admitir (en el sentido de una necesidad trascendental débil) los participantes en la formación discursiva de la opinión y la voluntad acerca de las cuestiones prácticas. Rawls opina que solamente con tales métodos procedimentales no se puede «estructurar suficientemente» una teoría de la justicia. Puesto que yo soy partidario de una división del trabajo entre la teoría de la moral y la teoría de la acción, no considero graves estas dudas. La estructuración conceptual de los contextos de acción a los que se refieren las cuestiones de justicia política no es asunto de una teoría normativa. Con el contenido de conflictos que precisan solución se nos impone una red completa de conceptos básicos para la interacción regulada por normas propias de la teoría de la acción: una red en la que conceptos como los de persona y relación interpersonal, actor y acción, comportamiento conforme a normas y comportamiento desviado, responsabilidad y autonomía, una red en fin en la que incluso encuentran su lugar los sentimientos morales intersubjetivamente estructurados. Estos conceptos precisan una análisis previo. Pues cuando queremos dar al concepto de razón práctica una forma procedimental, a la que apunta Rawls mismo con su concepto de uso público de la razón, podemos precisamente decir que son válidos aquellos principios que pueden ser objeto de un libre re-

conocimiento intersubjetivo en condiciones de discurso. Es entonces una cuestión ulterior, y por cierto a responder empíricamente, la de si y cuándo los principios válidos aseguran también la estabilidad política en condiciones del moderno pluralismo de las concepciones del mundo. En lo que sigue me interesaré por el desarrollo del programa procedimentalista sólo en relación a una consecuencia que afecta a la explicación del Estado democrático constitucional.

Los liberales han puesto el acento en la «libertad de los modernos», en primer lugar, la libertad de creencia y de conciencia así como la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad, es decir el núcleo del derecho privado subjetivo. El republicanismo, por el contrario, ha defendido la «libertad de los antiguos», es decir, aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos. Rousseau y Kant ambicionaron deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz, esto es, de la autonomía moral y política: los derechos básicos liberales no podían encasquetarse como meras limitaciones externas de la praxis de la autodeterminación ni podían ser instrumentalizados para ésta. También Rawls sigue esta intuición. Sin embargo, de la estructuración en dos etapas de su teoría se sigue una prioridad de los derechos básicos liberales que deja al proceso democrático en cierta medida en la sombra.

Rawls parte ciertamente de la idea de autonomía política y la modela al nivel de la posición original. Ésta está representada por el *juego mutuo* de las partes que deciden racionalmente en aquel marco de condiciones que garantiza la imparcialidad del juicio. Pero esta idea es validada sólo selectivamente en el plano del procedimiento democrático de la formación de la voluntad de ciudadanos libres e iguales, de la que, empero, ha sido tomada en préstamo. El tipo de autonomía política que en la posición original, es decir, en la primera etapa de formación de la teoría, se resigna a una existencia virtual, no puede desplegarse en el corazón de una sociedad constituida jurídicamente. Pues cuanto más se levanta el velo de ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un or-

den progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas. Así la teoría sustrae a los ciudadanos buena parte de aquellas intuiciones que cada generación tendría que hacer suyas de nuevo. Desde el punto de vista de la «Teoría de la justicia» el acto de fundación del Estado de derecho democrático no puede ni precisa repetirse bajo las condiciones de una sociedad ya ordenada de modo justo, el proceso de realización de los derechos no puede ni precisa ser cuestionado a largo plazo. Los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal como exigirían sin embargo las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución. Puesto que los ciudadanos no pueden comprender la constitución en tanto que *proyecto*, el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política*. Esta lectura no reproduce ciertamente la intención que Rawls une a su teoría,[27] pero revela, si veo correctamente, una de sus consecuencias indeseadas. Esto se evidencia, por ejemplo, en la rígida frontera entre la identidad política y la identidad no pública de los ciudadanos. Según Rawls esta frontera viene trazada por los derechos liberales básicos que limitan la autolegislación democrática y con ello la esfera de lo político *de entrada*, es decir, con anterioridad a toda formación política de la voluntad.

Rawls emplea la expresión «político» en un triple sentido. Hasta ahora hemos contemplado el significado específicamente teórico: una concepción de la justicia es política y no metafísica cuando es

27. Véanse las *Tanner Lectures* de Rawls, al final de cuya sección VII se dice: «La idea apunta hacia la integración de un procedimiento políticamente efectivo en la estructura básica de la sociedad que reproduzca en dicha estructura la representación equitativa de las personas lograda mediante la posición original»; Rawls (1992), pág. 203.

neutral respecto a las concepciones del mundo. Además, Rawls emplea la expresión «político» en el sentido corriente para la clasificación de asuntos de interés público, de ahí que la filosofía política se limite a la justificación del marco institucional y de la estructura básica de la sociedad. Ambas significaciones apuntan finalmente a una interesante unión cuando se habla de los «valores políticos». «Lo político» constituye en este tercer sentido un fondo tanto para las convicciones comunes de los ciudadanos como para el punto de vista de la delimitación regional de un objeto. Rawls trata la esfera de valores políticos, que en las sociedades modernas se diferencia de otras esferas culturales, como algo dado, y en esto es casi tan neokantiano como Max Weber. Pues sólo con relación a los valores políticos, cualesquiera que éstos sean, puede escindir la persona moral en la identidad pública del ciudadano y la identidad no pública determinada por la propia concepción del bien de la persona privada. Estas dos identidades constituyen de este modo el punto de referencia para dos esferas, de las cuales una es protegida por los derechos de participación y comunicación mientras que la otra lo es por las libertades liberales. Y ahí la protección jurídica de la esfera privada goza de una prioridad, mientras que «las libertades políticas» siguen desempeñando «un papel instrumental en la preservación de las demás libertades».[28] En relación a la esfera política de valor se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática.

Trazando semejante frontera *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública Rawls contradice, sin embargo, no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo.[29] También en el desarrollo del

28. J. Rawls, «Der Vorrang der Grundfreiheiten», en íd. (1992), pág. 169.

29. Véase S. Benhabib, «Models of Public Space», en *Situating the Self*, Cambridge, 1992, págs. 89-120.

Estado social se puede observar que las fronteras entre la autonomía privada y la pública de los ciudadanos son fluidas y que el trazado de tales fronteras tiene que estar a disposición de la formación de la voluntad política de los ciudadanos, si es que éstos han de tener la posibilidad de reclamar el «justo valor» de sus libertades subjetivas frente a la justicia y la legislación.

Una teoría de la justicia puede dar cuenta de esta circunstancia de modo más adecuado si diferencia lo «político» bajo otro aspecto al que Rawls sólo alude de pasada: el de la regulación jurídica. Es finalmente el medio del derecho positivo y obligatorio lo que regula legítimamente la convivencia de una comunidad política.[30] La cuestión básica es ahora la siguiente: ¿Qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio?

Según la determinación kantiana de la legalidad, el derecho *obligatorio* se extiende solamente a las relaciones externas entre personas y se dirige a la libertad de elección de sujetos que precisan orientarse sólo por las propias concepciones del bien de cada cual. El derecho moderno constituye, por consiguiente, el estatus de persona jurídica mediante libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente y que pueden utilizarse según las preferencias de cada cual. Puesto que el orden jurídico legítimo se tiene que *poder* acatar por razones morales, el lugar legítimo de las personas jurídicas privadas se determina mediante el derecho a *iguales* libertades subjetivas de acción.[31] Por otro lado, este medio demanda, como derecho *positivo* o codificado, el papel de un legislador político por el que la legitimidad de la legislación se explique mediante un procedimiento democrático que asegure la autonomía política de los ciudadanos. Los ciudadanos son políticamente autónomos, así, sólo cuando pueden entenderse a sí mismos conjuntamente como autores de aquellas leyes a las que se someten como destinatarios.

30. Véase J. Rawls (1993), pág. 215.

31. Este principio jurídico kantiano reaparece en el primer principio de justicia rawlsiano.

La relación dialéctica entre la autonomía privada y la autonomía pública se ve ahora con claridad por el hecho de que el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen *recíprocamente*. Como ya se ha dicho, estos dos elementos se entrecruzan ya en el concepto de derecho positivo y obligatorio: no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos. El objeto central de análisis ulteriores lo constituyen, pues, los presupuestos de la comunicación y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión y la voluntad en los que se manifiesta el *uso público de la razón*. Pero aquí no puedo discutir esta alternativa.[32]

En comparación con la teoría rawlsiana de la justicia, semejante teoría procedimental de la moral y del derecho es a un tiempo más y menos modesta. Más modesta, porque se limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón y desarrolla el sistema de derechos a partir de la idea de su institucionalización jurídica. Puede dejar más preguntas abiertas porque confía más en el *proceso* de una formación racional de la opinión y la voluntad. En Rawls, en cambio,

32. Acerca de la conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia, véase en este volumen págs. 293-305. [Se refiere a «Über der internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie» («Sobre el nexo interno entre estado de derecho y democracia») del volumen *Die Einbeziehung des Anderen*.]

las cargas están distribuidas de otro modo: mientras a la filosofía le reserva el desarrollo de la idea consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde la que juzgan las instituciones y políticas existentes. Frente a esto, yo propongo que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales. En esta función la filosofía no precisa proceder de modo constructivo sino sólo *reconstructivo.* Las respuestas sustanciales, que tienen que encontrarse aquí y ahora, se dejan al compromiso más o menos ilustrado de los participantes, lo que no excluye que también los filósofos participen en las discusiones públicas, aunque en el papel de intelectuales, no de expertos.

Rawls insiste en una modestia de otro tipo. Rawls querría trasladar a los asuntos de la filosofía aquel *method of avoidance* [método de evitación] que debe conducir a un consenso entrecruzado en cuestiones de justicia política. Mientras más se especializa, la filosofía política debería liberarse en la medida de lo posible de controversias entorno a las cuestiones disciplinarias. Esta estrategia de evitación puede conducir, como vemos en este magnífico ejemplo, a una teoría cerrada digna de admiración. Pero ni siquiera Rawls puede desarrollar su teoría tan «independiente» [freistehend] como le gustaría. Como hemos visto, su «constructivismo político» le arrastra *nolens volens* hacia la disputa entorno a los conceptos de racionalidad y verdad. Y su concepto de persona también dinamita las fronteras de la filosofía política. Las decisiones teóricas preliminares implican otras tantas opciones en debates filosóficos de larga duración aún no resueltos. Es la cosa misma la que, en mi opinión, hace inevitable el inmodesto diletantismo en campos vecinos y a veces incluso lo hace fructífero.

John Rawls

RÉPLICA A HABERMAS

RÉPLICA A HABERMAS[1]

En primer lugar, quiero dar las gracias a Jürgen Habermas por su generosa discusión y por los agudos comentarios que ha hecho de mi obra, así como por allanarme el terreno para responder a las instructivas críticas que plantea. Al hacer esto me ofrece un contexto ideal en el que explicar el significado de *liberalismo político* y contrastarlo con la poderosa doctrina filosófica del propio Habermas. Tengo que agradecerle también que me haya obligado a repensar cosas que he dicho. Al hacerlo me he dado cuenta de que mis formulaciones a menudo han sido no sólo poco claras y equívocas, sino también inadecuadas para mis propios pensamientos e inconsistentes. Me he beneficiado mucho intentando afrontar estas objeciones y expresando mi punto de vista de modo que las principales afirmaciones resulten perspicuas y más exactas.

Mi réplica a Habermas empieza en la parte I con un repaso de las principales diferencias entre sus puntos de vista y los míos, diferen-

1. He contraído grandes deudas con mucha gente que me ha ayudado en esta réplica desde que comencé a pensar en ella hace ya varios años a sugerencia de Sidney Morgenbesser. Thomas McCarthy me ofreció la guía indispensable y compartió conmigo su profundo conocimiento de los puntos de vista de Habermas desde el principio; y varias discusiones con Gerald Doppelt fueron altamente instructivas al comienzo. En posteriores conversaciones, Kenneth Baynes fue siempre generoso con sus informaciones y consejos. Tengo también una gran deuda con Samuel Freeman y Wilfried Hinsch, así como con Erin Kelly y David Peritz por su valiosa asistencia y amplios comentarios. Debo agradecerle especialmente a Burton Dreben que haya sido un maravilloso crítico en cada paso, y especialmente en la parte II, en la que espero haber cogido correctamente las tres ideas de justificación. Esta réplica ha mejorado mucho gracias a su incansable interés y a sus sugerencias. A los demás les indico mi deuda a medida que avancemos.

cias que en buena medida son el resultado de nuestros diferentes objetivos y motivaciones. Una vez hecho esto, intentaré responder a sus críticas más centrales, aunque por razones de espacio me concentraré ampliamente en lo que creo que son las críticas más importantes en las partes II y III de su artículo. Estamos de acuerdo en muchas cuestiones filosóficas, aunque hay diferencias básicas que intentaré aclarar, especialmente en las partes I y II de mi réplica. A lo largo de mi escrito doy por sentada cierta familiaridad con los escritos de Habermas, pero parte de mi discusión consiste en recordar lo que él dice.

I. Dos diferencias principales

De las dos diferencias principales entre la posición de Habermas y la mía, la primera consiste en que su posición es comprehensiva mientras que la mía es una explicación de lo político y se limita a ello. La primera diferencia es la más fundamental puesto que pone las bases y los límites de la segunda. Ésta se refiere a las diferencias entre nuestros *mecanismos de representación*, como yo los llamo: el suyo es la situación discursiva ideal como parte de su teoría de la acción comunicativa y el mío es la posición original. Estos mecanismos tienen diferentes objetivos y papeles, así como rasgos distintivos que sirven a diferentes propósitos.

2. No sé de ningún escritor liberal de anteriores generaciones que haya expuesto claramente la doctrina del liberalismo político. Sin embargo no es una doctrina nueva. Dos contemporáneos que comparten conmigo esta visión general, aunque no todas sus partes, y que la han desarrollado con entera independencia, son Charles Larmore de quien puede verse, por ejemplo, «Political Liberalism», *Political Theory*, XVIII, 3 (agosto de 1990); y la última Judith Shklar, «The Liberalism of Fear», en Nancy Rosemblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard, 1989. Al menos dos aspectos de ello se encuentran en el libro de Bruce Ackermann *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale, 1980. En las páginas 357-361, Ackerman sostiene la autonomía relativa de la discusión política gobernada por su principio de neutralidad y considera, así, varios modos de llegar a esta idea del discurso político. También hay que mencionar aquí el punto de vista de Joshua Cohen en su exposición de la democracia deliberativa, «Deliberation and Democratic Legitimacy», en Alan Hamlin y

1. Entiendo el liberalismo político[2] como una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Se desenvuelve enteramente dentro de dicho dominio y no cuenta con nada fuera de él. La visión más familiar de la filosofía política es que sus conceptos, principios e ideales, y otros elementos se presentan como consecuencias de doctrinas comprehensivas religiosas, metafísicas y morales. Por contra, la filosofía política tal como la entiende el liberalismo político consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas del derecho y la justicia consideradas como *independientes* [freestanding]. Así, mientras el liberalismo político es por supuesto liberal, algunas concepciones políticas del derecho y la justicia pertenecientes a la filosofía política en este sentido pueden ser conservadoras o liberales; también pueden pertenecer a ella concepciones del derecho divino de los reyes o incluso de la dictadura. Aun cuando en estos dos últimos casos los regímenes correspondientes carecerían de las justificaciones histórica, religiosa y filosófica con las que estamos familiarizados, podrían tener concepciones independientes del derecho político y la justicia, por más implausibles que fueran,[3] y pertenecer así a la filosofía política.

De este modo, de las distintas concepciones políticas independientes dentro de la filosofía política, algunas son liberales y otras no. Concibo la justicia como equidad como el desarrollo de una concepción política liberal de la justicia para un régimen democrático tal que podría ser aceptado, al menos así lo espero, por todas las doctrinas comprehensivas razonables que existen en una democracia regulada por ella, o por una concepción similar. Otras concepciones políticas

Philipp Pettit (comps.), *The Good Polity*, Cambridge, Blackwell, 1989, así como sus «Notes on Deliberative Democracy» de 1989 no publicadas aún. Me resulta un gran misterio por qué la idea del liberalismo político no ha sido desarrollada mucho antes puesto que parece algo completamente natural dado el hecho del pluralismo razonable en la vida política. ¿Acaso existen graves defectos en ella que yo no he visto pero que fueron encontrados por escritores precedentes y que tuvieron un efecto disuasorio?

3. Esto plantea la cuestión de si la doctrina de los derechos divinos de los reyes o de la dictadura puede ser plausible sin desplazarse en algún sentido fuera de lo político. ¿Arroja la respuesta alguna luz acerca de las condiciones que conducen a la democracia?

liberales tienen principios y elementos algo diferentes; pero supongo que en cada caso sus principios concretan ciertos derechos, libertades y oportunidades asignándoles una cierta prioridad con relación a otras demandas, y proveen a todos sus ciudadanos para que hagan un uso esencial y efectivo de sus libertades.[4]

La idea central es que el liberalismo político se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales, con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se desarrolla aparte de todas estas doctrinas y se presenta en sus propios términos como independiente. De ahí que no pueda defenderse invocando doctrinas comprehensivas, o criticándolas o rechazándolas, en la medida, claro es, que esas doctrinas sean razonables políticamente hablando (PL II, pág. 3). Cuando se atribuyen a personas, los dos elementos básicos de la concepción de lo razonable son, primero, la voluntad de proponer términos equitativos de cooperación social, de tal manera que los demás puedan aceptarlos en tanto que libres e iguales, y actuar en estos términos, en el supuesto que los demás lo hagan, aun cuando sea contrario a los propios intereses; y, segundo, un reconocimiento de los límites del juicio (PL II, págs. 2-3) y la aceptación de sus consecuencias para la propia actitud (incluyendo la tolerancia) hacia otras doctrinas comprehensivas. El liberalismo político se abstiene de realizar afirmaciones acerca del dominio de concepciones comprehensivas excepto cuando se trata de concepciones irrazonables y que rechazan todas las variaciones de los elementos básicos de un régimen democrático. Esto es parte del dejar la filosofía tal como está.

De acuerdo con estos objetivos, el liberalismo político caracteriza una concepción política de la justicia por tres rasgos:

4 . Véase mi *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia, 1993, págs. 5 y sigs. y 156 y sigs. (en adelante citado como PL). Estas concepciones son distintas de los liberalismos familiares de Inmanuel Kant y J.S. Mill. Sus enfoques van claramente más allá de lo político, se apoyan en ideas de autonomía e individualidad entendidas como valores morales pertenecientes a una doctrina comprehensiva.

A. Se aplica en primera instancia a la estructura básica de la sociedad (suponiendo en el caso de la justicia como equidad que se trata de una sociedad democrática). Esta estructura consiste en las principales instituciones políticas, económicas y sociales, y en cómo encajan entre sí como sistema unificado de cooperación social.

B. Se puede formular independientemente de cualquier doctrina comprehensiva de carácter religioso filosófico o moral. Mientras supongamos que puede derivarse de una o más doctrinas comprehensivas, o que puede ser apoyada por ellas, o que puede relacionarse de algún otro modo con ellas (en realidad, esperamos que pueda relacionarse así con muchas otras doctrinas), no se presenta como dependiendo de ninguna de tales doctrinas o presuponiéndolas.

C. Sus ideas fundamentales —ideas del liberalismo político tales como la de la sociedad política entendida como un sistema equitativo de cooperación social o la idea de entender a los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales— pertenecen todas ellas a la categoría de lo político y son familiares a la cultura política de una sociedad democrática y a sus tradiciones de interpretación de la constitución y las leyes básicas, así como a sus documentos históricos capitales y a sus más conocidos escritos políticos.

Estos rasgos ilustran el modo en que una concepción política de la justicia es independiente (PL I, pág. 2).

2. La posición de Habermas, por otro lado, es una doctrina comprehensiva y abarca diversas cosas más allá de la filosofía política. De hecho, el objetivo de su teoría de la acción comunicativa es dar una explicación general del significado, la referencia, la verdad o validez tanto de la razón teórica como de las distintas formas de razón práctica. Además, a menudo critica las concepciones religiosas y metafísicas. Habermas no se demora mucho en argumentar contra ellas en detalle; más bien las deja de lado, u ocasionalmente las rechaza como inutilizables y sin mérito independiente creíble a la vista de sus análisis filosóficos de los presupuestos del discurso racional y de la acción comunicativa.

Menciono dos pasajes pertenecientes al prefacio de *Faktizität und Geltung [Facticidad y validez]*:[5]

> La teoría del discurso trata de reconstruir esta autocomprensión [de una conciencia moral universalista y las instituciones liberales del Estado democrático] de modo que potencie su significado normativo intrínseco y su lógica para resistir tanto las reducciones científicas como las asimilaciones estéticas... Después de un siglo que nos ha enseñado más que ningún otro el horror de la sinrazón existente, se han destruido los últimos restos de una confianza esencialista en la razón.[6] Sin embargo, la modernidad, consciente ahora de sus contingencias, depende completamente de una razón procedimental, esto es, de una razón que se pone a prueba a sí misma. La crítica de la razón es su propia obra: este doble significado se debe a la perspectiva radicalmente antiplatónica de que no hay una realidad ni superior ni inferior a la que podamos apelar quienes nos encontramos ya situados en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas (FG, pág. 11).

Bien, interpretando como que no apela a doctrinas religiosas o metafísicas, el liberalismo político podría decir algo paralelo a este pasaje

5. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992 (en adelante FG con citas de *Between Facts and Norms* en el texto). William Rehg ha preparado una traducción de la obra completa y le estoy agradecido, así como a Thomas McCarthy, por proporcionarme una copia del la versión inglesa que aparecerá próximamente (Cambridge, MIT). Sin ella no habría podido comprender en toda su amplitud y complejidad esta obra. Puesto que me refiero a esta obra numerosas veces, lo hago simplemente dando la página de referencia del texto alemán. Las referencias a las críticas que Habermas me dirige en su ensayo las doy por el número de página de este número del *Journal*.

6. Hay dos extrañas expresiones en este pasaje: «sinrazón existente», y «confianza esencialista en la razón». Como Habermas ha escrito respectivamente «existierender Unvernunft» y «essentialischen Vernunftvertrauens», la traducción de Rehg es correcta. En el caso de la primera frase presumo que Habermas se refiere a la existencia de instituciones y conductas humanas que violan la razón (*Vernunft*), y en la segunda, a la confianza en la capacidad de nuestra razón para captar las esencias (platónicas) correctamente.

en relación con la justicia política,[7] pero habría una diferencia fundamental. Puesto que al presentar una concepción política independiente y no yendo más allá de ella, se deja enteramente abierto a los ciudadanos y a las asociaciones de la sociedad civil la tarea de formular sus propios modos de ir más allá, o más profundamente, para hacer congruente esta concepción política con sus doctrinas comprehensivas. El liberalismo político nunca niega o cuestiona estas doctrinas de ninguna manera, mientras sean políticamente razonables. Que Habermas mismo tome una posición diferente en este punto básico es parte de su concepción comprehensiva. Parece sostener que todas las doctrinas más elevadas o más profundas carecen de toda fuerza lógica por sí mismas. Rechaza lo que denomina una concepción esencialista de la idea platónica de razón y afirma que semejante idea tiene que ser sustituida por una razón procedimental que se pone a sí misma a juicio y que es el juez de su propia crítica.

En otro pasaje del capítulo 5 de *Faktizität un Geltung*, tras una explicación de cómo funciona la situación ideal de discurso, Habermas subraya que el principio del discurso requiere que las normas y los valores sean juzgados desde el punto de vista de la primera persona del plural.

> La práctica de la argumentación se recomienda para esta toma idealizada y universalizada de papeles en común. Como forma reflexiva de la acción comunicativa se distingue ella misma socio-ontológicamente, podría decirse, por la completa reversibilidad de las perspectivas de los participantes que desata la intersubjetividad de nivel superior del colectivo deliberante. De este modo, el universal concreto de Hegel [*Sittlichkeit*][8] se sublima en una estructura comunicativa purificada de todo elemento sustancial (FG, pág. 280).

7. Éste es el sentido de la frase «justicia como equidad: política no metafísica».

8. Supongo que este universal concreto se refiere a la idea Hegeliana de *Sittlichkeit*, tal como está expuesta en la *Filosofía del Derecho*.

Así, según Habermas, los elementos sustanciales de la concepción hegeliana de la *Sittlichkeit*, en apariencia una doctrina metafísica de la vida ética (una entre muchos ejemplos posibles), resultan —en la medida que son válidos— enteramente sublimados en la teoría de la acción comunicativa con sus presupuestos procedimentales del discurso ideal. La doctrina de Habermas es, creo, una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón teórica y de la razón práctica) que incluye en su seno según se afirma todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay.[9] Y lo que hay son seres humanos comprometidos en la acción comunicativa en su mundo de la vida. Por lo que se refiere a lo que significan «sustancia» y «sustancial», haría la conjetura de que Habermas pretende algo como lo siguiente: a menudo la gente piensa que su modo básico de hacer las cosas —su acción comunicativa con sus presupuestos de discurso ideal, o su concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales— necesita una fundamentación más allá de sí misma clarificada por una razón platónica que capte las esencias, o algo enraizado en las sustancias metafísicas. Con el pensamiento penetramos detrás de una doctrina religiosa o metafísica, o más profundamente en ella, para dar con una firme fundamentación. Asimismo se espera que esta realidad proporcione una motivación moral.[10] Sin estos fundamentos todo puede parecernos dudoso y experimentamos una especie de vértigo, un sentimiento de pérdida sin un lugar en el que reposar. Pero Habermas sostiene que «en el vértigo de esta libertad ya no hay ningún punto fijo fuera del procedimiento democrático mismo —un procedimiento cuyo signifi-

9. Pienso en la metafísica como al menos una exposición general de lo que hay, incluyendo afirmaciones fundamentales, enteramente generales —por ejemplo, la afirmación «todo evento tiene una causa» y «todos los eventos ocurren en el espacio y el tiempo»—, o que pueden relacionarse con ellas. Visto así, W.O. Quine es también un metafísico. Negar ciertas doctrinas metafísicas significa afirmar otra de dichas doctrinas.

10. Acerca de estos puntos, véanse las observaciones sobre Ronald Dworkin, FG, págs. 86 y sigs.

cado se encuentra ya resumido en el sistema de derechos—» (FG, pág. 229).[11] (Volveré sobre esta concepción de Habermas al final de la parte V.)

Los anteriores comentarios se refieren a los últimos párrafos de Habermas (págs. 70-71). Ahí se sostiene que cada uno de nosotros ve sus propias concepciones como más modestas que las de los demás. Él considera su concepción como más modesta que la mía, dado que supuestamente es una doctrina procedimental que, por oposición a las criaturas ficticias de la posición original, deja las cuestiones sustantivas a la decisión en el proceso de discusiones libres y reales emprendidas por participantes libres y racionales, reales y vivos. Habermas propone, según dice, limitar la filosofía moral a la clarificación del punto de vista moral y el procedimiento de legitimación democrática, así como al análisis de las condiciones de los discursos y la negociación racionales. En contraste con esto, mi punto de vista, cree Habermas, comprende el objetivo, mucho más ambicioso, puesto que tiene la esperanza de formular una concepción política de la justicia para la estructura básica de una democracia, lo cual incluye concepciones sustantivas fundamentales que plantean cuestiones más amplias que sólo pueden decidirse en discursos reales por participantes reales.

Al mismo tiempo, Habermas piensa que yo considero mi propia concepción como más modesta que esto y que persigue ser solamente una concepción política y no una concepción comprehensiva. Cree, no obstante, que fracaso en conseguirlo. Mi concepción de la justicia política no es realmente independiente, como me gustaría que fuera, porque tanto si me gusta como si no, pienso que la concepción de la persona en el liberalismo político va más allá de la filosofía política.

11. Otro ejemplo es que Habermas dice (pág. 70) que una vez que la autonomía pública y la privada (expongo esto en II y IV) están incorporadas en el derecho y en las instituciones políticas de acuerdo con la versión teórico-discursiva de la democracia, «es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad ya está contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos». La palabra «vértigo» en la cita del texto es *der Taumel* que puede significar: tambaleo, mareo, o, figurativamente, delirio, éxtasis, frenesí. La traducción por «vértigo» ofrecida por Rehg parece apropiada aquí.

Además, Habermas sostiene que el constructivismo político incluye la cuestión filosófica de la racionalidad y la verdad. Y puede así añadir que, como Inmanuel Kant, mi punto de vista es expresión de una concepción metafísica y *a priori* de la razón subyacente a los principios e ideales así concebidos de la justicia como equidad. Niego estas afirmaciones. La concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales. Por lo que hace al constructivismo político, su tarea es conectar el contenido de los principios políticos de la justicia con la concepción de los ciudadanos considerados como razonables y racionales. El argumento está formulado en *Political Liberalism*, III: 1-3. Este argumento no descansa en una razón platónica y kantiana, y si lo hace es de la misma manera que lo hace Habermas. Probablemente ningún punto de vista sensible puede arreglárselas sin lo razonable y lo racional como yo los empleo. Si este argumento implica las concepciones platónica y kantiana de la razón también lo hace el más simple elemento de lógica y matemáticas. Volveré sobre ello en la parte II.

3. Como he dicho, el escenario para la segunda diferencia entre la posición de Habermas y la mía está preparado por la primera. Esto se debe a que las diferencias entre los dos mecanismos analíticos de representación —la situación ideal de discurso y la posición original[12] reflejan sus diferentes ubicaciones, una en una doctrina comprehensiva y la otra limitada a lo político.

La posición original es un mecanismo analítico destinado a formular una conjetura. La conjetura es que cuando preguntamos cuáles son los principios más razonables de la justicia política para una democracia constitucional cuyos ciudadanos son considerados como libres e iguales, razonables y racionales, la respuesta es que estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes ra-

12. No siempre he tenido claro esto y por un tiempo pensé que una comparación más útil podría hacerse entre la situación ideal de discurso y la posición de los ciudadanos en la sociedad civil, tú y yo. Acerca de esto último, véase «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, LXXVII, 9 (septiembre de 1980), págs. 533 y sigs.; también PL, pág. 28. Estoy en deuda con Jon Mandle por una valiosa correspondencia acerca de este tema.

cionales (entendidas como fideicomisarios de ciudadanos, uno por cada ciudadano) están situados en condiciones razonables y limitados por estas condiciones de modo absoluto. Así, los ciudadanos libres e iguales se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales. Que los principios así alcanzados tengan que ser realmente los más razonables es una conjetura, puesto que desde luego puede ser incorrecto. Tenemos que examinarla confrontándola con los puntos fijados de nuestros juicios considerados a diferentes niveles de generalidad. Tenemos asimismo que examinar en qué medida estos principios se aplican a las instituciones democráticas y cuáles serían sus resultados, y en consecuencia en qué medida encajan en la práctica con nuestros juicios considerados/ponderados en la reflexión debida.[13] En cualquier dirección podemos vernos llevados a revisar nuestros juicios.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas se basa en el mecanismo analítico de la situación ideal de discurso, mecanismo que da cuenta de la verdad y la validez de los juicios tanto de la razón teórica como de la razón práctica. Intenta explicar por completo las presuposiciones de la discusión libre y racional como guiada por las mejores razones de tal modo que, si todas las condiciones requeridas se cumplieran de hecho y fueran plenamente respetadas por todos los participantes activos, su consenso racional serviría como garantía para la verdad o la validez. Y a la inversa, sostener que una afirmación de cualquier tipo es verdadera, o que un juicio normativo es válido, es sostener que podría ser aceptado por los participantes en una situación discursiva en la medida en que todas las condiciones requeridas expresadas por el ideal se han obtenido. Como ya he observado, ésta es una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano de la palabra: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional que incluye todos los elementos sustanciales aparentes de las doctrinas religiosas y metafísicas.

13. Véase la nota 17 al final de esta sección para ulteriores observaciones acerca del equilibrio reflexivo.

¿Desde qué punto de vista deben discutirse estos dos mecanismos de representación? Y ¿desde qué punto de vista debe tener lugar el debate entre ellos? Siempre debemos prestar atención al lugar donde estamos y al momento en que hablamos. La respuesta a estas tres cuestiones es la misma: todas las discusiones tienen lugar desde el punto de vista de los ciudadanos en la cultura de la sociedad civil que Habermas llama la *esfera pública*.[14] Es ahí donde como ciudadanos discutimos acerca de cómo hay que formular la justicia como equidad y si este o aquel aspecto de la misma parece aceptable —por ejemplo, si los detalles del establecimiento de la posición original están adecuadamente expuestos y si los principios elegidos pueden aprobarse—. Del mismo modo, se consideran las exigencias del ideal de discurso y de su concepción procedimental de las instituciones democráticas. Hay que tener presente que este trasfondo cultural contiene toda suerte de doctrinas comprehensivas: éstas son enseñadas, explicadas y debatidas unas contra otras, y se argumenta acerca de ellas de modo indefinido, sin fin, tanto tiempo cuanto la sociedad tiene vitalidad y espíritu. Es la cultura de lo social, no de lo políticamente público. Es la cultura de la vida cotidiana, con sus múltiples asociaciones: sus universidades e iglesias, sociedades académicas y científicas; donde

14. Véase FG, cap. 8., así como su temprana (1962) obra *Strukturwandel der Öffentlichbkeit* (trad. cast.: A. Domènech, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981). Aquí la terminología puede inducir a error. La razón pública del liberalismo político se puede confundir con la esfera pública de Habermas pero no son lo mismo. La razón pública en PL es el razonamiento de legisladores, ejecutivos (presidentes, por ejemplo) y jueces (especialmente aquellos de la corte suprema, si existe una). Incluye también el razonamiento de los candidatos en las elecciones políticas y de los líderes de los partidos y otros que trabajan en sus campañas, así como el razonamiento de los ciudadanos cuando votan acerca de asuntos constitucionales y cuestiones de justicia básica: El ideal de la razón pública no tiene los mismos requerimientos en todos estos casos. Por lo que hace a la esfera pública habermasiana, puesto que es en buena medida lo mismo que yo he llamado en PL (pág.14) el trasfondo cultural, no se le aplica la razón pública con su deber de civilidad. Estamos de acuerdo en esto. No estoy muy seguro de que acepte este ideal (págs. 129-130). Algunas de sus afirmaciones en FG (véanse págs. 18, 84, 152, 492, 534 y sigs.) parecen ciertamente sugerirlo y creo que no sería coherente con su punto de vista, pero lamentablemente no puedo discutir aquí esta cuestión.

interminables discusiones políticas de ideas y doctrinas son un lugar común en todas partes.

El punto de vista de la sociedad civil incluye a todos los ciudadanos. Al igual que en la situación discursiva ideal de Habermas, hay un diálogo, de hecho, un omnílogo.[15] No hay expertos: un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos. Quienes estudian filosofía política pueden a veces saber más acerca de ciertas cosas, pero eso lo puede cualquiera. Todos apelan igualmente a la autoridad de la razón humana presente en la sociedad. En la medida que otros ciudadanos le presten atención, lo que está escrito puede convertirse en parte de la marcha de la discusión pública, incluyendo *A Theory of Justice*[16] junto a todo lo demás, hasta que eventualmente desaparezca. Los debates de los ciudadanos pueden, pero no necesitan, ser razonables y deliberativos y están protegidos, al menos en un régimen democrático decente, por una ley de libertad de expresión efectiva. Los argumentos pueden alcanzar en ocasiones justamente un alto nivel de apertura e imparcialidad, así como mostrar una preocupación por la verdad, o por la razonabilidad, cuando la discusión concierne a la po-

15. Tomo prestado este término de Christine Korsgaard. Habermas sostiene a veces que la posición original es monológica y no dialógica; ello se debería a que todas las partes, en efecto, tienen las mismas razones y así eligen los mismos principios. Se ha dicho que tiene el grave defecto de dejar la determinación del concepto de justicia política «al filósofo» como experto y no a los ciudadanos de una sociedad en marcha. Véase *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1983). El tercer ensayo se titula «Diskursethik: Notizen zu einen Begründungsprogramm». Me referiré a la traducción inglesa titulada *Moral Conciousness and Communicative Action*, trad. De C. Lenhardt y S.W. Nicholsen, Cambridge, MIT, 1990, y me referiré al tercer ensayo como «Notes» [trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991]. La réplica que hago a su objeción («Notes», págs. 66 y sigs.). Es que somos tú y yo y todos los ciudadanos en el tiempo, uno por uno y en asociaciones aquí y allí, quienes juzgamos los méritos de la posición original como un mecanismo de representación y los principios que le subyacen. Niego que la posición original sea monológica en el sentido que ponga en duda su solvencia como mecanismo de representación. También hay sus *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991; la traducción inglesa de Ciaran Cronin con su introducción se titula *Justification and Application*, Cambridge, MIT, 1993.

16. Cambridge, Harvard, 1971 (en adelante TJ).

lítica. El nivel de altura que alcance la discusión depende, obviamente, de las virtudes e inteligencia de los propios participantes.

El argumento es normativo y trata de ideales y valores, si bien en el liberalismo político se limita a lo político mientras que en la ética discursiva no. Al dirigirse a esta audiencia de ciudadanos en la sociedad civil, como tiene que hacer toda doctrina democrática, la justicia como equidad explica varias concepciones políticas fundamentales —la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la de ciudadano libre e igual, y la de sociedad bien ordenada— esperando así combinarlas en una concepción política de la justicia razonable y completa para la estructura básica de una democracia constitucional. Éste es el objetivo primordial: ser presentada a la audiencia de la sociedad civil y comprendida por ella con objeto de que la tomen en consideración. El criterio global de lo razonable es el equilibrio reflexivo general y amplio;[17] mientras que hemos visto que en la concepción de Habermas el test de la verdad o validez moral es la aceptación plenamente racional en la situación ideal de discurso, siempre que se satisfagan todas las condiciones requeridas. El equilibrio reflexivo se

17. Añadiré aquí dos observaciones acerca del equilibrio reflexivo amplio y general. Equilibrio reflexivo amplio (en el caso de un ciudadano) es el equilibrio reflexivo alcanzado cuando el ciudadano ha considerado cuidadosamente concepciones alternativas de la justicia y la fuerza de varios argumentos a favor de ellas. Más específicamente, el ciudadano ha considerado las principales concepciones de la justicia política presentes en nuestra tradición filosófica (incluyendo puntos de vista críticos del concepto mismo de justicia) y ha sopesado la fuerza de las diferentes razones filosóficas y de otro tipo a favor de ellas. Suponemos que estas convicciones generales del ciudadano, primeros principios y juicios particulares se hallan por fin de acuerdo entre sí. El equilibrio reflexivo es amplio dada la amplitud de la reflexión y posiblemente los diversos cambios de punto de vista que la han precedido. El concepto filosófico importante es el de equilibrio reflexivo amplio, y no el estrecho (en el que tomamos nota sólo de nuestros propios juicios).

Recordemos que una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción política pública de la justicia. Consideramos que cada ciudadano en una tal sociedad ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio. Puesto que los ciudadanos reconocen que sostienen la misma concepción política de la justicia política, el equilibrio reflexivo es también general: la misma concepción se afirma en los juicios considerados de todos. Así, los ciudadanos han alcanzado una equilibrio reflexivo general y

parece a su test en el siguiente aspecto: es un punto en el infinito que nunca podemos alcanzar, aunque podemos acercarnos más a él en el sentido de que a través de la discusión nuestros ideales, principios y juicios nos parecen más razonables y los consideramos mejor fundados de lo que antes estaban.

II. Consenso entrecruzado y fundamentación

1. En su segunda sección Habermas plantea dos cuestiones.[18] La primera cuestión es la de si el consenso entrecruzado añade algo a la fundamentación de una concepción política de la justicia ya asumida para ser fundamentada como razonable. Dicho en otras palabras, Habermas pregunta si las doctrinas pertenecientes al consenso hacen más estricta y profunda la fundamentación de una concepción independiente, o bien si constituyen meramente una condición necesaria de la estabilidad social (págs. 54-59). A propósito de estas preguntas, le planteo a Habermas lo siguiente: ¿cuál es la relación de las doctrinas en el seno de un consenso entrecruzado con la fundamentación de la concepción política una vez los ciudadanos consideran dicha concepción como razonable e independiente?

La segunda cuestión concierne a cómo usa el liberalismo político el término «razonable»: ¿expresa dicho término la validez de los juicios políticos y morales o expresa meramente una actitud reflexiva de tolerancia ilustrada (págs. 59-64)?

Las dos cuestiones de Habermas están íntimamente relacionadas. La respuesta a ambas cuestiones depende del modo en que el liberalis-

---

amplio, o lo que podríamos denominar un equilibrio reflexivo pleno. En una sociedad semejante, no solamente hay un punto de vista público desde el cual todos los ciudadanos pueden juzgar sus reclamaciones de justicia política, sino que este punto de vista también está mutuamente reconocido como afirmado por todos ellos en un equilibrio reflexivo pleno. Dicho equilibrio es plenamente intersubjetivo: esto es, cada ciudadano ha tenido en cuenta el razonamiento y los argumentos de todos los demás ciudadanos.

18. He aprendido mucho de la valiosa discusión con Wilfried Hinsch y Peter de Marneffe acerca de los borradores anteriores de esta sección.

mo político especifique tres tipos diferentes de fundamentación y dos tipos de consenso, y los conecte entonces con la idea de estabilidad por razones rectas y la idea de legitimidad. Empezaré con los tres tipos de fundamentación en el siguiente orden: primero, la justificación *pro tanto* de la concepción política; segundo, la justificación plena de dicha concepción por una persona individual en la sociedad; y, finalmente, la justificación pública de la concepción política por la sociedad política. Explicaré entonces las demás ideas a medida que avancemos.

Consideremos la justificación *pro tanto*. En la razón pública la justificación de la concepción política tiene en cuenta solamente valores políticos y supongo que una concepción política adecuadamente asentada es completa (PL, págs. 221-241). Esto es, los valores políticos concretados por ella pueden ser convenientemente ordenados, o equilibrados, a fin de que únicamente aquellos valores den una respuesta razonable mediante la razón pública a todas, o casi todas, las cuestiones concernientes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica. Éste es el significado de la justificación *pro tanto*. Examinando un amplio espectro de cuestiones políticas para ver si una concepción política puede proporcionar siempre una respuesta razonable podemos probar de ver si parece ser completa. Pero puesto que la justificación política es *pro tanto*, puede ocurrir que sea dejada a un lado por las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos una vez todos los valores sean puestos en concordancia.

Segundo, la justificación plena es realizada por un ciudadano individual como miembro de una sociedad civil. (Suponemos que cada ciudadano afirma tanto una concepción política como una doctrina comprehensiva).[19] En este caso el ciudadano acepta una concepción política y completa su justificación insertándola de algún modo en su doctrina comprehensiva bien como algo verdadero o como algo razonable, según lo que dicha doctrina permita. Algunos pueden considerar la concepción política plenamente justificada aun cuando no sea aceptada por otras personas. El hecho de que nuestro punto de

19. Puede que algunos ciudadanos no tengan una doctrina comprehensiva, excepto posiblemente una doctrina nula, como el agnosticismo o el escepticismo.

vista sea desautorizado por ellos no tiene a nuestros ojos peso suficiente para suspender su plena justificación.

Así, se deja a cada ciudadano, individualmente o en asociación con otros, el decir cómo deben ordenarse o ponderarse las reclamaciones de justicia política frente a los valores no políticos. La concepción política no ofrece guía alguna en estas cuestiones, puesto que no dice cómo tienen que contar los valores no políticos. Esta guía pertenece a las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos. Recordemos que una concepción política de la justicia no depende de ninguna doctrina comprehensiva particular, incluyendo también las agnósticas. Pero aun cuando una concepción política de la justicia sea independiente, ello no significa que no pueda hallarse incorporada de distintas maneras en las diferentes doctrinas que los ciudadanos sostienen, o que sea proyectada o incluida como un módulo en ellas.[20]

Finalmente, y en tercer lugar, hay una justificación pública por la sociedad política. Ésta es una idea básica del liberalismo político que funciona en equipo con las otras tres ideas: la de un consenso entrecruzado razonable, la de la estabilidad para las razones rectas, y la de la legitimidad. La justificación pública se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprehensivas razonables. En este caso, los ciudadanos razonables se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprehensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta informa la calidad moral de la cultura pública de la sociedad política. Un punto crucial aquí es que si bien la justificación pública de la concepción política por la sociedad política depende de doctrinas comprehensivas razonables, esta justificación lo es sólo de un modo indirecto. Esto es, los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienden al contenido

20. Esta frase fue usada en PL, págs. 12 y sigs. y 144 y sigs. Se podría también mencionar el modo en que, en álgebra, un grupo puede ser incluido como un subgrupo en cada grupo de una determinada clase de grupos

de las doctrinas de los demás, y así permanecen dentro de los límites de lo político. Más bien tienen en cuenta y dan cierto peso sólo al hecho —la existencia— del consenso entrecruzado mismo.[21]

El caso básico de justificación pública[22] es uno en el cual la concepción política compartida es el fundamento común y todos los ciudadanos razonables colectivamente (pero no actuando como un solo cuerpo colectivo)[23] se hallan en un equilibrio reflexivo general y amplio en la afirmación de la concepción política sobre la base de sus diversas doctrinas comprehensivas razonables. La concepción política de la justicia

21. Doy por supuesto aquí que la existencia de doctrinas comprehensivas razonables y el que formen un consenso entrecruzado son hechos acerca de la naturaleza política y cultural de una sociedad democrática pluralista, y que dichos hechos se pueden utilizar como cualquier otro de tales hechos. La referencia a esos hechos, o hacer supuestos acerca de ellos, no significa depender de los contenidos religiosos, metafísicos o morales de dichas doctrinas.

22. Me refiero a la justificación pública como un caso básico para el liberalismo político en razón de su papel en dicha doctrina y de su conexión con las ideas de un consenso entrecruzado razonable, de estabilidad para las razones rectas, y de legitimidad. Esta idea de justificación es parte de la reconstrucción de una concepción fundamental de TJ III, y es expresada en la sección 79 acerca de la concepción de una unión social de uniones sociales y su idea conexa de estabilidad, idea que depende de la congruencia de lo justo con el bien. (Sobre esto último, véase el trabajo de Samuel Freeman en la *Chicago-Kent Law Review*, LXIX, 3 (1994): 619-668, seccs. i-ii.) Esta concepción depende, sin embargo, de que todos sostengan la misma doctrina comprehensiva y así ya no resulta viable como ideal político una vez reconocemos el hecho del pluralismo razonable que caracteriza la cultura pública de la sociedad política requerida por los dos principios de la justicia. Ahora nos enfrentamos a un problema diferente y las ideas de consenso entrecruzado y demás son utilizadas en su lugar. Una vez hemos visto la diferente naturaleza de la tarea, las razones para la introducción de estas otras ideas se hacen lógicas. Vemos por qué, por ejemplo, la justificación política tiene que ser *pro tanto*. No estoy respondiendo a objeciones sino más bien intentando fijar un conflicto inherente básico (reconocido más tarde) entre las condiciones culturales necesarias para que la justicia como equidad sea una doctrina comprehensiva y los requisitos de libertad garantizados por los dos principios de justicia. Una vez entendido esto las complejidades —si es que son tales— parecen adquirir sentido.

23. Con ello quiero decir que no hay cuerpo político que actúe mediante el voto sobre la concepción política. Esto es contrario a la idea de lo razonable. La concepción de la justicia política no puede ser más votada de lo que pueden serlo los axiomas, principios y reglas de inferencia de las matemáticas o de la lógica.

de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entrecruzado razonable, aunque nunca de modo definitivo. Esto es así porque admitiendo que deberíamos dar algún peso a las convicciones consideradas de otros ciudadanos razonables, el equilibrio reflexivo general y amplio con respecto a una justificación pública da la mejor justificación de la concepción política que puede tener lugar.[24] No hay, entonces, justificación pública alguna para la sociedad política sin un consenso entrecruzado razonable, y tal justificación conecta también con las ideas de estabilidad por razones rectas así como de legitimidad. Voy a demorarme ahora en estas últimas ideas.

En primer lugar, distinguiré dos ideas diferentes de consenso, pues un malentendido aquí resulta fatal. Una idea de consenso procede de la política cotidiana donde la tarea del político es alcanzar un acuerdo. Considerando a los distintos intereses y exigencias existentes el político intenta reunir una coalición o política a la que todos, o un número suficiente, pueda dar su apoyo para ganar una mayoría. Esta idea de consenso es la idea de un entrecruzamiento que ya está presente o latente y puede ser articulada por la habilidad de los políticos al reunir intereses existentes que el político conoce estrechamente. Una idea muy diferente de consenso en el liberalismo político —la idea de lo que denomino *consenso entrecruzado razonable*— es que la concepción política de la justicia es elaborada primero como un punto de vista independiente que se puede justificar *pro tanto* sin considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprehensivas existentes (PL, págs. 39 y sigs.). Con dicha idea se intenta no poner obstáculos en el camino de todas las doctrinas razonables que apoyan una concepción política eliminando de dicha concepción cualquier idea que vaya más allá de lo político y de la que no podría esperarse la aprobación de todas las doctrinas razonables. (Hacer lo que viola la idea de conveniencia mutua). Cuando la concepción política alcanza estas condiciones y es asimismo completa, esperamos que las doctrinas comprehensivas razonables afirmadas por ciudadanos razonables en la sociedad puedan apoyarla, y que de hecho tendrá la capacidad de

24. Véanse mis observaciones anteriormente, en la nota 17 de la parte I.

dar forma a dichas doctrinas en dirección a sí misma (PL IV, págs. 6-7).

Consideremos la sociología política de un consenso entrecruzado razonable: puesto que hay muchas menos doctrinas que ciudadanos, *estos últimos pueden agruparse con las doctrinas que sostienen*. Más importante que la simplificación permitida por este hecho numérico es que los ciudadanos son miembros de varias asociaciones en las que, en muchas ocasiones, han nacido, y en las cuales por lo común, aunque no siempre, adquieren sus doctrinas comprehensivas (PL IV, pág. 6). Las doctrinas defendidas y propagadas por diferentes asociaciones —como ejemplos, piénsese en las asociaciones religiosas de todo tipo— desempeñan un papel social básico en hacer posible la justificación pública. Así es como los ciudadanos pueden adquirir sus doctrinas comprehensivas. Por lo demás, estas doctrinas tienen su propia vida e historia aparte de sus miembros de a pie que perdura de una generación a la siguiente. El consenso en torno a estas doctrinas está enraizado de modo importante en el carácter de asociaciones variadas y esto es un hecho básico de la sociología política de un régimen democrático crucial, proporcionar unas bases profundas y duraderas para su unidad social.

En una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo razonable, mostrar que la estabilidad por razones rectas es al menos posible es también parte de la justificación pública.[25] La razón es que cuando los ciudadanos afirman doctrinas comprehensivas razonables aunque diferentes, observando si es posible un consenso entrecruzado acerca de la concepción política, es un modo de ensayar si hay suficientes razones para proponer la justicia como equidad (o alguna otra doctrina razonable) que pueda ser razonablemente defendida ante otros sin criticar o rechazar sus compromisos religiosos y filosóficos más profundos.[26] Si podemos exponer argumentadamente que hay razones adecuadas para que diferentes personas razonables

25. Aquí estoy hablando desde el liberalismo político. Si un ciudadano diría lo mismo desde la doctrina comprehensiva, es algo que depende de dicha doctrina.

26. Como he hecho notar en la parte I, la doctrina comprehensiva de Habermas viola este punto.

afirmen conjuntamente la justicia como equidad en tanto que su concepción política efectiva, entonces están satisfechas las condiciones para ejercer legítimamente el poder político coercitivo sobre otros, lo cual es algo que inevitablemente hacemos mediante el voto o de otras maneras (PL, págs. 136 y sigs.) El argumento, si es que debe funcionar, mostraría como podemos afirmar y apelar razonablemente a una concepción política de la justicia entendida como base compartida de las razones de los ciudadanos, suponiendo siempre que otros, no menos razonables que nosotros, pueden también afirmar y reconocer esta misma base. A pesar del hecho del pluralismo razonable, las condiciones para la legitimidad democrática están satisfechas.[27]

Dada una sociedad política con semejante consenso razonable, el liberalismo político sostiene que como ciudadanos de esta sociedad hemos alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable para nosotros en tanto que ciudadanos de una moderna sociedad democrática.[28] Esta unidad funda estabilidad por razones rectas, y se explica como sigue:[29]

27. En este párrafo tengo que reconocer deudas con Thomas Hill y su discusión en Los Ángeles de abril de 1994 acerca de cómo la preocupación por la estabilidad conecta con las ideas de justificación pública y de consenso entrecruzado. Hill subrayaba aspectos del asunto a los que no he atendido tan claramente.

28. Según pienso ahora, en PL, págs. 3-4 el objetivo del punto de vista así denominado no está explicado del mejor modo posible. Ahí el texto parece centrarse en cómo se puede lograr la estabilidad en condiciones de pluralismo razonable, pero esta cuestión tiene una respuesta hobbesiana carente de interés. Antes bien, PL intenta responder a la cuestión de la base más razonable de unidad social dado el hecho del pluralismo razonable; véase PL, págs. 133 y sigs., y pág. 202. Una vez que hemos respondido a esta pregunta, podemos responder las otras dos cuestiones que yo planteaba: ¿cuál es la concepción de la justicia más apropiada para concretar los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos de un régimen democrático considerados como libres e iguales? ¿Cuál es la base de la tolerancia, dado el hecho del pluralismo razonable como inevitable consecuencia de las instituciones libres?

29. Una vez se alcanza la estabilidad por razones rectas y apoya esta base de unidad social, el liberalismo político espera satisfacer la tradicional demanda liberal de justificar el mundo social de un modo aceptable «ante el tribunal del entendimiento de cada persona», como ha escrito Jeremy Waldron en sus *Liberal Rights*, Nueva York, Cambridge, 1993, pág. 61.

A. La estructura básica de la sociedad es efectivamente regulada por la concepción política de la justicia más razonable.

B. Esta concepción política de la justicia está confirmada por un consenso entrecruzado formado por todas las doctrinas comprehensivas razonables en la sociedad y éstas están en una permanente mayoría respecto a aquellos que rechaza dicha concepción.

C. Las discusiones políticas públicas, cuando se trata de los elementos constitucionales y los asuntos de justicia básica, siempre (o casi siempre) son decidibles sobre la base de las razones especificadas por la concepción política de la justicia más razonable, o por una familia razonable de tales concepciones.

Dos comentarios. Uno es que esta base de unidad social es la más razonable puesto que la concepción política de la justicia es la más razonable y está confirmada, o al menos es apoyada de algún modo, por todas las doctrinas comprehensivas razonables (o la razonable) en la sociedad. Un segundo comentario es que esta base de unidad social es la más profunda puesto que las ideas justificables de la concepción política están confirmadas por las doctrinas comprehensivas razonables, y estas doctrinas representan lo que los ciudadanos consideran como sus más profundas convicciones religiosas, políticas o morales. De todo ello se sigue la estabilidad por razones rectas. El contraste con esto es una sociedad en la que cuando los ciudadanos se encuentran agrupados por sus justificaciones plenas, sus concepciones políticas no están incorporadas en una concepción política compartida o conectadas con ella. En este caso, tenemos sólo un *modus vivendi*, y la estabilidad de la sociedad depende de un balance de fuerza en circunstancias contingentes y posiblemente fluctuantes.

Estas explicaciones de los tres tipos de justificación pueden parecer que planteen una grave cuestión. Pues uno podría preguntar: si la justificación política es siempre *pro tanto*, ¿cómo se puede verificar la justificación pública de la concepción política de la justicia? La respuesta, desde luego, viene dada por la existencia y el conocimiento público de un consenso entrecruzado razonable. En este caso, los ciudadanos insertan su concepción política compartida en sus doctri-

nas comprehensivas razonables. Esperamos entonces que los ciudadanos juzguen (a partir de sus puntos de vista comprehensivos) que los valores políticos estén ordenados, normalmente, aunque no siempre, de modo prioritario a, o tengan un mayor peso que, cualquier valor no político que pueda entrar en conflicto con ellos.[30]

Si esperar esto parece irrealista, hay dos cosas que indican por qué puede no serlo. En primer lugar, quienes sostienen una doctrina comprehensiva razonable tienen que preguntarse sobre qué términos políticos están dispuestos a vivir con otras de tales doctrinas en una sociedad libre en marcha. Puesto que ciudadanos razonables sostienen doctrinas razonables (PL, pág. 59), están dispuestos a ofrecer o confirmar una concepción política de la justicia para concretar los términos de una cooperación política equitativa. De ahí que bien puedan juzgar desde sus doctrinas comprehensivas razonables que los valores políticos son valores realmente importantes que hay que realizar en el marco de su existencia política y social, y una vida pública compartida en términos tales puede esperar razonablemente la aprobación de todas las partes razonables.

En segundo lugar, llegamos finalmente a la idea de legitimidad: los ciudadanos razonables entienden esta idea aplicada a la estructura general de la autoridad política (PL, págs. 235 y sigs.). Saben que en la vida política la unanimidad, si alguna vez, raramente puede esperarse en cuestiones básicas, por ello una constitución democrática tiene que incluir procedimientos de mayoría u otras formas plurales de votación para alcanzar decisiones. Es irrazonable no proponer o

30. Hay varias afirmaciones a este respecto en PL IV: 5. Si se deja de señalar esta condición de fondo de un consenso entrecruzado, la afirmación del texto tomada en solitario parece expresar un punto de vista moral comprehensivo que sitúa los deberes para con las instituciones básicas justas por delante de todos los demás compromisos humanos. ¿Cómo sería de otro modo posible que los valores de lo político, un subdominio de todos los valores, puedan pesar más que cualquier otro valor que pueda entrar en conflicto con ellos? Semejante afirmación resulta chocante, sin embargo, sólo cuando se olvida que se trata de alcanzar un consenso entrecruzado razonable y que el texto trata acerca de la justificación pública de la concepción política impulsada por los miembros de la sociedad.

aprobar ninguno de tales arreglos. Digamos entonces que el ejercicio del poder político es legítimo sólo cuando es ejercido en casos fundamentales de acuerdo con una constitución lo esencial de la cual se puede esperar razonablemente que sea aceptado por todos los ciudadanos razonables como libres e iguales. Así, los ciudadanos reconocen la distinción familiar entre aceptar como (suficientemente) justa y legítima una constitución con sus procedimientos para las elecciones equitativas y las mayorías legislativas, y aceptar como legítimo (aun cuando no justo[31]) un estatuto particular o una decisión en un asunto particular de política.[32] (Volveré sobre la idea de legitimidad en la parte V.3.)

Así los cuáqueros, que son pacifistas, rechazan comprometerse en la guerra, aun cuando también apoyan un régimen constitucional y aceptan la legitimidad de la mayoría u otra regla de pluralidad. A pesar de que rechacen servir en una guerra que un pueblo democrático puede decidir razonablemente librar, mantienen su apoyo a las instituciones democráticas y a los valores básicos que representan. No piensan que la posibilidad de que un pueblo vote ir a la guerra sea una razón suficiente para oponerse al régimen democrático.

Podría hacerse la pregunta de por qué la doctrina religiosa de los cuáqueros que prohíbe su compromiso con la guerra no pone en duda su lealtad. Pero nuestra religión puede imponernos muchas cosas. Puede requerir nuestro apoyo del gobierno constitucional como el que, de todos los regímenes políticos posibles, está más en concordancia con el mandato religioso que ha de preocuparse igualmente de los derechos básicos y de los intereses fundamentales de los otros tanto como de los nuestros. Como en cualquier doctrina razonable, muchos valores políticos y no políticos se encuentran representados y ordenados en su seno. Dando esto por sentado, el mandato de un gobierno constitucional justo y duradero puede triunfar en el seno de la

31. Es irrazonable esperar en general que los estatutos y leyes humanos deban ser estrictamente justos por obra de nuestras luces. No puedo discutir aquí el grado de desviación razonable permitido.

32. Stuart Hampshire subraya con razón este punto. Véase su recensión de PL en el *New York Review of Books* (12 de agosto de 1993), pág. 44.

doctrina religiosa.[33] Esto ilustra cómo los valores políticos pueden ser decisivos en mantener el sistema constitucional mismo, incluso si leyes y decisiones razonables particulares son rechazadas, y son objeto de necesaria protesta por medio de la desobediencia civil o la objeción de conciencia.

Lo que hemos dicho elabora la idea de una concepción política justificada e independiente y nos permite responder a la primera pregunta de Habermas. Recordemos que éste preguntaba si la idea de un consenso entrecruzado añade algo a la justificación de la concepción política o si simplemente dibuja una condición necesaria de la estabilidad social. La respuesta a esta primera cuestión está dada por la tercera idea de justificación, la de la justificación pública, y por cómo conecta dicha idea con las otras tres ideas de consenso entrecruzado razonable, estabilidad por razones rectas y legitimidad.

2. Ahora podemos discutir brevemente la segunda pregunta planteada por Habermas: ¿Usa el liberalismo político el término «razonable» para expresar la verdad o la validez de los juicios morales, o simplemente para expresar una actitud reflexiva hacia la tolerancia?

En respuesta a esto, no tengo nada que añadir más allá de lo que ya se ha dicho. El liberalismo político no emplea el concepto de verdad moral aplicado a sus propios juicios políticos (siempre morales). Sostiene que los juicios políticos son razonables o irrazonables, y expone ideales políticos, principios y estándares como criterios de lo razonable. Estos criterios, a su vez, están conectados con los dos rasgos básicos de las personas razonables en tanto que ciudadanos: primero, su disposición a proponer y a obrar, si es aceptado, de acuerdo con lo que piensan otras personas consideradas como ciudadanos iguales a quienes podrían aceptar razonablemente términos equitativos de cooperación social; segundo, su disposición a reconocer los límites del juicio y a aceptar las consecuencias que de ello se de-

33. Las mismas consideraciones, debidamente modificadas, se sostienen en el caso de aquellos que rechazan el derecho de aborto apoyado por un régimen democrático.

rivan. Para el objetivo político de discutir cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, el liberalismo político considera suficiente esta idea de lo razonable. No se rechaza o cuestiona el uso del concepto de verdad, sino que se deja a las doctrinas comprehensivas su uso o negación, o el uso de alguna otra idea en su lugar. Y, finalmente, lo razonable expresa, por supuesto, una actitud reflexiva en la tolerancia, pues reconoce los límites de la capacidad de juzgar y esto, a su vez, conduce a la libertad de conciencia y a la libertad de pensamiento (PL, págs. 54-61).

No obstante, Habermas mantiene que el liberalismo político no puede evitar la cuestión de la verdad y la concepción filosófica de la persona (pág. 71). He indicado anteriormente que no veo por qué no puede evitarlas. El liberalismo político elude la dependencia de ambas ideas y las sustituye por otras —lo razonable en un caso, y la concepción de las personas como ciudadanos considerados como libres e iguales, en el otro—. Cuando en la sociedad civil establecemos la justicia como equidad, o de hecho cualquier concepción política, estas ideas se describen y expresan siempre mediante concepciones y principios internos a la concepción política misma. Mientras este modo de proceder no se muestre como insatisfactorio, o falle de alguna manera, el liberalismo político no necesita proveer fundamentos. Concedo que la idea de lo razonable necesita un examen más detallado que el ofrecido en *Political Liberalism.* Sin embargo, creo que las principales líneas de distinción entre lo razonable, de un lado, y la verdad y lo racional, de otro, son suficientemente claras para mostrar la plausibilidad de la idea de unidad social asegurada por un consenso entrecruzado razonable. Ciertamente, la gente continuará planteando las cuestiones de la verdad y la idea filosófica de persona y acusará al liberalismo político de no discutirlas. En ausencia de particulares, estas quejas no llegan a objeciones.

III LAS LIBERTADES DE LOS MODERNOS *VERSUS* LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

1. En esta sección comienzo mi réplica a la objeción de Habermas tal como la plantea en III antes del resumen de su propio punto de vista (págs. 70-71). En la próxima sección completaré mi réplica empezando con lo que dice en dicho resumen. Las objeciones se refieren a la relación correcta entre dos clases familiares de derechos y libertades básicos, las llamadas libertades de los antiguos y las libertades de los modernos. Habermas está de acuerdo en que comparto la esperanza de Jean-Jacques Rousseau y de Kant de derivar ambas clases de derechos de la misma raíz. Esto se muestra en el hecho de que ambas clases de libertades aparecen por igual en el primer principio de justicia adoptado en la posición original. Que estas libertades tienen la misma raíz significa, piensa Habermas, que las libertades de los modernos no se pueden imponer como constricciones externas en el proceso político de la autodeterminación de los ciudadanos. Habermas se refiere entonces a los dos etapas que caracterizan (págs. 64-67) la concepción política de la justicia como equidad, por lo cual yo entiendo que quiere decir que esta concepción parte de la situación hipotética de la posición original en la que los principios de justicia se seleccionan de una vez para siempre por las partes sometidas por igual al velo de ignorancia, y en un siguiente paso dicha concepción mueve a los ciudadanos a la aplicación regular de aquellos mismos principios en las condiciones efectivas de la vida política.[34] El movimiento en dos etapas que caracteriza la concepción política conduce, cree Habermas, a que los derechos liberales de los modernos tengan *a priori* que degradar el proceso democrático a un estatus inferior (págs. 64-67). Esta última afirmación es la que quiero negar.

Habermas también concede que parto de la idea de autonomía política y la modelo al nivel de la posición original. Pero aun cuando

34. Estoy en deuda con Frank Michelmann por la clarificación acerca de este punto.

la forma de esta autonomía está dada, lo que él denomina «existencia virtual» en esta posición y, por consiguiente, en la teoría, sin embargo esta forma de autonomía no «se despliega plenamente en el corazón de la sociedad constituida con justicia». La razón de ello se desgrana en un largo pasaje que citaré casi por completo aunque en tres partes, comentando cada una de ellas por separado. Me refiero al pasaje que comienza: «Pues cuanto más se levanta el velo de ignorancia» (pág. 66) hasta las palabras «con anterioridad a toda formación política de la voluntad» (pág. 67). Este pasaje es la base de mi discusión de las relaciones entre las libertades básicas. Contiene algunas afirmaciones desconcertantes y me temo que no puedo entenderlo. Por lo demás, el pasaje plantea profundos interrogantes acerca del modo como se relacionan nuestras concepciones.

2. Empezaré con un aparente malentendido acerca de la idea de lo que yo llamo *secuencia en cuatro etapas* (*four-stage sequence)*, y aunque sólo sea esto debo explicarlo. El paso dice así:

> Pues cuanto más se levanta el velo de ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas (pág. 66).

Dos puntos esenciales. Primero, la secuencia en cuatro etapas no describe ni un proceso político efectivo ni uno puramente teórico. Más bien es parte de la justicia como equidad y constituye parte de un marco de pensamiento que como ciudadanos en la sociedad civil nosotros, quienes aceptamos la justicia como equidad, tenemos que utilizar al aplicar sus conceptos y principios. Esbozaré qué tipos de normas e informaciones tienen que guiar nuestros juicios políticos relativos a la justicia, en función de su objeto y contexto.

Empezamos en la posición original en donde las partes eligen principios de justicia; como paso siguiente, nos desplazamos a la convención constitucional donde, viéndonos a nosotros mismos como delegados, tenemos que trazar los principios y reglas de una constitución a la luz de

los principios de justicia de que ya disponemos. Después de esto, nos convertimos, por decirlo de alguna manera, en legisladores promulgando leyes que la constitución admite y que los principios de la justicia requieren y permiten.[35] Y, finalmente, asumimos el papel de jueces al interpretar la constitución y las leyes como miembros de la judicatura. Tenemos a nuestra disposición diferentes niveles y tipos de información en cada etapa y en cada caso destinados a permitirnos aplicar los (dos) principios de manera inteligente, tomando decisiones racionales pero no parciales favoreciendo nuestros propios intereses o los de aquellos a quienes estamos vinculados, como es el caso de nuestros amigos o nuestra religión, nuestra posición social o partido político.

Este marco extiende la idea de la posición original, adaptándola a diferentes escenarios a medida que lo requiere la aplicación de los principios. Al juzgar una constitución, por ejemplo, tenemos que seguir tanto los principios de justicia cuanto la información general acerca de nuestra sociedad, la que unos refinados arquitectos constitucionales querrían saber y que nos está permitida, pero no la información particular acerca de nosotros mismos y nuestras allegados y vínculos, como se ha indicado anteriormente. La clase de información relevante, dadas la suficiente inteligencia y facultades de la razón, está pensada para garantizar que nuestro juicio es imparcial y razonable, y seguir los principios de la justicia es guiarnos en trazar el marco de una constitución justa. Y de modo parecido para las demás etapas (TJ, pág. 31). Paso aquí por alto una difícil cuestión: ¿Cuál es la información relevante cuando la sociedad existente presenta graves injusticias —como siempre presentan las sociedades— como la so-

35. Aquí se da una formidable complicación que ahora sólo puedo mencionar, a saber, que existe una importante distinción entre la legislación que trata con los elementos esenciales de la constitución y la justicia básica, y la legislación que trata con la negociación política entre los diferentes intereses presentes en la sociedad civil y que ocupa su lugar a través de sus representantes. Este último tipo de legislación se requiere para tener un marco de negociación equitativa tanto en la legislatura como en la sociedad civil. La complicación es formidable porque desgranar los criterios precisos para trazar esta distinción e ilustrarla con casos instructivos resulta una tarea muy difícil.

ciedad norteamericana las presentaba en 1787-1791[36] (y todavía lo hace), tales como la esclavitud y la negación del sufragio para las mujeres y aquellos que no lograron el requisito de propiedad? Algunos piensan que ninguna constitución que excluyera la esclavitud podía haber sido adoptada en aquel tiempo, ¿es, por consiguiente, este conocimiento relevante? *A Theory of Justice* adopta el punto de vista según el cual toda esta información es irrelevante y supone que es realizable una constitución justa. Tras elaborar lo que es la constitución bajo lo que denomino *condiciones razonablemente favorables*, plantea el objetivo de una reforma política a largo plazo una vez que, desde el punto de vista de la sociedad civil, se comprende que una constitución justa no puede ser plenamente realizada. En los términos de Habermas, sin embargo, éste es un proyecto a llevar a cabo (FG, pág. 163).

El segundo punto, relacionado con el anterior, es que cuando los ciudadanos emplean este marco en las administraciones políticas o en la sociedad civil las instituciones en las cuales se encuentran no son obra de un filósofo de la política que las ha institucionalizado en la teoría más allá del control de los ciudadanos. Antes bien, dichas instituciones son obra de las generaciones pasadas que nos las transmitieron a medida que nosotros crecimos en su seno. Las confirmamos cuando llegamos a la edad y actuamos de acuerdo con ellas. Todo esto parece obvio una vez que el objetivo y el uso de la secuencia de cuatro etapas se ha aclarado.[37] Lo que puede provocar malentendidos es la creencia de que, empleando una idea abstracta como la posición original como mecanismo de representación e imaginando las partes para entender su elección de principios a mantener a perpetuidad, la justicia como equidad supone aparentemente que la concepción de la justicia de los ciudadanos se puede fijar de una vez por todas. Esto

36. Empleo estas fechas para incluir todo el período que va desde la convención constitucional hasta la ratificación del *Bill of Rights*. En esta y en las próximas secciones debo expresar mi agradecimiento a James Fleming por esta y muchas otras sugerencias valiosas acerca del derecho constitucional, sugerencias que en su mayor parte he seguido.

37. Acerca de los dos puntos de éste y el párrafo precedente, véase TJ sección 31, págs. 196 y sigs. y 200 y sigs.

pasa por alto el punto crucial de que estamos en la sociedad civil y que la concepción política de la justicia, como cualquier otra concepción, está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos. El empleo de la idea de perpetuidad aquí es un modo de decir que cuando imaginamos a partes racionales (no razonables) eligiendo principios, es una condición razonable requerirles el hacerlo de modo que supongan que su elección es para ser mantenida a perpetuidad. Nuestras ideas de justicia están de este modo fijadas: no podemos cambiarlas cuando nos place para seguir nuestros intereses racionales y el conocimiento de las circunstancias.[38] Revisarlas mediante nuestros juicios considerados es, por supuesto, otro asunto.

3. El siguiente aspecto de las objeciones de Habermas plantea un interrogante acerca del significado de la autonomía política y acerca de cómo ésta se realiza. La cuestión está bien expresada por el enunciado que dice que bajo una constitución justa los ciudadanos «no pueden reiniciar la ignición del núcleo democrático radical de la posición original en la vida real de su sociedad» (pág. 67). La idea aparece con más contundencia en la segunda parte del pasaje. Así se nos dice:

> Así la teoría sustrae a los ciudadanos buena parte de aquellas intuiciones que cada generación tendría que hacer de nuevo suyas. Desde el punto de vista de la «Teoría de la justicia» el acto de fundación del Estado de derecho democrático no puede ni precisa repetirse bajo las condiciones de una sociedad ya ordenada de modo justo, el proceso de realización de los derechos no puede ni precisa ser cuestionado a largo plazo. Los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal como exigirían sin embargo las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad, pues desde su perspec-

38. En los últimos dos párrafos, espero haber atendido las preocupaciones de Habermas acerca del marco de la secuencia en cuatro etapas. Doy las gracias a McCarthy y a Michelman por sus instructivas discusiones.

> tiva todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución. Puesto que los ciudadanos no pueden comprender la constitución en tanto que *proyecto*, el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política* (pág. 67).

Primeramente, una observación acerca del significado de la autonomía. En el liberalismo político, la autonomía es entendida como política y no como autonomía moral (PL II, pág. 6). Esta última es una mucho más amplia idea que pertenece a las doctrinas comprehensivas del tipo asociado con Kant y Mill. La autonomía política se concreta en términos de varias instituciones y prácticas políticas, así como se expresa también en ciertas virtudes políticas de ciudadanos en su pensamiento y en su conducta —sus discusiones, sus deliberaciones y sus decisiones— al llevar adelante un régimen constitucional. Ello basta para el liberalismo político.

Con esta observación en mente, no es claro lo que se quiere decir al afirmar que los ciudadanos en una sociedad justa no pueden «reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad». Nos vemos forzados a preguntar ¿por qué no? Puesto que anteriormente hemos visto, al considerar la secuencia en cuatro etapas, que los ciudadanos continuamente discuten cuestiones relacionadas con los principios políticos y la política social. Además, podemos dar por supuesto que cualquier sociedad actual es más o menos injusta —a menudo lo son gravemente— y tales debates son del todo necesarios. Posiblemente, ninguna teoría (humana) podría anticipar todos las consideraciones requeridas que afectan a estos problemas en las condiciones existentes, ni podría haber previsto ya las reformas necesarias para mejorar los acuerdos presentes. El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente. En estos puntos Habermas parece estar de acuerdo:

> ...la justificación de la desobediencia civil se apoya en una comprensión dinámica de la constitución en tanto que proyecto inacabado. Desde esta perspectiva de largo plazo, el Estado democrático constitucional no representa una estructura acabada, sino que es una empresa delicada y por encima de todo falible y revisable cuyo objetivo es realizar el sistema de derechos *de nuevo* al cambiar las circunstancias, esto es, interpretar el sistema de derechos mejor, institucionalizarlo de un modo más apropiado, y desplegar sus contenidos más radicalmente. Ésta es la perspectiva de ciudadanos que están activamente implicados en la realización del sistema de derechos y que desean superar la tensión entre la facticidad social y la validez, conscientes de los diferentes contextos (FG, pág. 464).

Habermas parece pensar que la justicia como equidad es algo incompatible con lo que él afirma aquí. En la cita anterior a la que acabamos de hacer, se refiere a una sociedad ya justa (que incluye, presumo, una constitución justa y una estructura básica) y también para los «discursos de legitimación *esenciales*», y de modo semejante en todas las promulgaciones de menor orden. Sin embargo, es dudoso que Habermas pueda pensar que en una sociedad bien ordenada como la descrita idealmente en la justicia como equidad no se pueda reiniciar la ignición del núcleo radical democrático porque los ciudadanos no pueden darse efectivamente a sí mismos lo que consideran una constitución justa cuando ya tienen una.

Si ésta es la dificultad, sin embargo, es fácil de tratarla. A fin de aclarar la idea de autonomía política diremos, en primer lugar, que los ciudadanos logran la plena autonomía política cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulan la estructura básica, y cuando también comprenden plenamente y confirman esta constitución y sus leyes, así como las ajustan y revisan a medida que los cambios sociales lo requieren, siempre convenientemente movidos por su sentido de la justicia y demás virtudes políticas. A todo esto le añadimos, en segundo lugar, que aun

cuando la constitución y las leyes sean de diversas maneras injustas e imperfectas, los ciudadanos con razón desean ser más autónomos haciendo lo que en sus circunstancias históricas y sociales puede considerarse razonable y racionalmente para promover su plena autonomía. Así, en este caso un régimen justo es un proyecto como dice Habermas, y la justicia como equidad está de acuerdo con ello.

Incluso cuando la constitución es justa, sin embargo, nos vemos obligados a preguntar. ¿Por qué puede que los ciudadanos no sean plenamente autónomos? ¿Los ciudadanos de la sociedad rousseauniana de *El contrato social* no son nunca plenamente autónomos porque el Legislador les dio originalmente su constitución justa en el marco de la cual han crecido? ¿Por qué este memorable hecho del pasado lejano debería marcar una diferencia cuando ahora comprenden la constitución justa y la ejecutan inteligente y sabiamente?[39] ¿Cómo pudo la sabiduría del Legislador privar a los ciudadanos de las perspectivas asimiladas por ellos mismos durante generaciones? ¿Por qué dichas perspectivas no pueden ser asimiladas por los ciudadanos a partir de sus reflexiones y experiencias con estas instituciones y a medida que se producen para comprender los fundamentos del diseño constitucional? ¿Nos impide la *Fundamentación* kantiana lograr la perspectiva de la ley moral al reflexionar acerca dicha obra? Seguramente no. ¿Por qué es la comprensión de la justicia constitucional algo diferente?

Además, no toda generación está llamada a llevar a una conclusión razonable todos los discursos de legitimación esenciales y a darse con éxito a sí misma entonces una constitución nueva y justa. El que una generación pueda hacer algo semejante está determinado no sólo por sí misma sino por una historia de la sociedad: que los fundadores de 1787-1791 pudieran ser los fundadores fue algo determinado no solamente por ellos sino por el curso de la historia hasta dicho momento. En este sentido, quienes ya viven en un régimen constitucional justo pueden no encontrar justa una constitución; pero pueden reflexionar plenamente acerca de ello, confirmarlo, y desarrollarlo libremente así en todos los aspectos necesarios. ¿Qué parece aquí especialmente sig-

39. Véase *El contrato social*, libro II, cap. 7.

nificativo acerca de que nos demos actualmente a nosotros mismos una constitución justa razonable y racional cuando ya tenemos una, la entendemos plenamente y actuamos según ella? Si bien la autonomía política expresa nuestra libertad, no es razonable maximizar los actos de la misma más que con cualquier otro tipo de libertad, pero sólo actuar así cuando es adecuado. No obstante, quizás Habermas podría poner objeciones a la secuencia en cuatro etapas como marco para la reflexión aun cuando se interprete como he explicado anteriormente en la parte III.2. Puede que considere su secuencia de velos de ignorancia, cada vez más tenues, como excesivamente limitante y restrictiva.

4. Vamos a la tercera y última parte del pasaje (pág. 67), complementado con una última afirmación. Habermas concede que las consecuencias que desgrana no entraban en mis intenciones, aunque piensa que mis puntos de vista tienen ese resultado. Esto se muestra:

> ...en la rígida frontera entre la identidad política y la identidad no pública de los ciudadanos. Según Rawls esta frontera viene trazada por los derechos liberales básicos que limitan la autolegislación democrática y con ello la esfera de lo político *de entrada*, es decir, con anterioridad a toda formación política de la voluntad (pág. 67).

El pasaje suplementario (pág. 68) reza como sigue:

> Estas dos identidades constituyen de este modo el punto de referencia para dos esferas, de las cuales una es protegida por los derechos de participación y comunicación mientras que la otra lo es por las libertades liberales. Y ahí la protección jurídica de la esfera privada goza de una prioridad, mientras que «las libertades políticas» siguen desempeñando «un papel instrumental en la preservación de las demás libertades».[40] En relación a la esfera política de valor se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática (pág. 68).

40. Aquí Habermas cita de PL, pág. 299, «Basic Liberties and Their Priority». El tema del párrafo del que está tomada la cita alude a que no todas las libertades básicas

Empezaré por el sentido de la frase en cursiva que aparece cerca del final de la primera cita. Habermas dice que *de entrada* significa: «con anterioridad a toda formación política de la voluntad». Si es así, lo que Habermas dice no es exacto en relación con la justicia como equidad por esta razón. Desde el punto de vista de los ciudadanos en el trasfondo cultural he supuesto que en la etapa de la convención constitucional, tras haber elegido los principios de la justicia en la posición originaria, adoptamos una Constitución que, con su carta de derechos y otras disposiciones, restringe la legislación de la mayoría en el modo en que puede cargar con libertades básicas tales como la libertad de conciencia y las libertades de expresión y pen-

---

son importantes o están priorizadas por las mismas razones. Menciono que una corriente de la tradición liberal aprecia lo que Benjamin Constant llamó «las libertades de los modernos» por encima de las «libertades de los antiguos», una corriente en la que el papel de las libertades políticas en la preservación de las demás libertades sea quizás ampliamente instrumental. Entonces afirmo que «aun si este punto de vista fuera correcto, no constituiría una barrera a la hora de contar a determinadas libertades políticas entre las libertades básicas, protegiéndolas mediante la primacía de la libertad. Pues para otorgar primacía a esas libertades sólo se necesita que sean suficientemente importantes en tanto que medios institucionales esenciales para garantizar las otras libertades...». Yo no digo que las libertades políticas sean únicamente instrumentales, ni que no tengan lugar en las vidas de la mayor parte de las personas. De hecho, insistiría en que las libertades políticas tienen un valor político intrínseco al menos de dos maneras: primero, porque juegan un papel significativo o incluso predominante en las vidas de muchos ciudadanos comprometidos de un modo u otro en la vida política; y, segundo, cuando se las honra, son una de las bases sociales del autorrespeto de los ciudadanos y de este modo, entre otros, un bien primario. Véase PL V, pág 6, y también TJ, págs, 233 y sigs., donde se puede leer: «Por supuesto, los fundamentos del autogobierno no son solamente instrumentales». Y entonces, tras hacer notar brevemente el papel de las libertades políticas en la promoción del autorrespeto de los ciudadanos, la calidad moral de la vida cívica, el ejercicio de nuestra sensibilidad moral e intelectual, etc., concluyo observando: «[Estas consideraciones] muestran que la libertad igual no es sólo un medio». (En este pasaje actualmente pone «autoestima» en lugar de «autorrespeto», pero ahora me doy cuanta, gracias a David Sachs, que autoestima y autorrespeto son ideas diferentes. Debería haber elegido un término apropiado y cargar con él, aún a costa del estilo.) No quiero tomar posición aquí acerca de qué rasgos del espacio político público deberían ser para el papel de las personas. Ésta es una cuestión que pertenece a la convención constitucional, en el sentido de la secuencia en cuatro etapas, y no la veo en disputa.

samiento. De esta manera restringe la soberanía popular expresada en la legislación. En la justicia como equidad, estas libertades básicas no se encuentran en un dominio prepolítico. Los valores no públicos no son considerados, como pudieran serlo en alguna doctrina comprehensiva (así el intuicionismo racional o el derecho natural), como ontológicamente anteriores y por dicha razón anteriores a los valores políticos. Algunos ciudadanos sostienen sin duda este punto de vista, pero ésta es otra cuestión. No es parte de la justicia como equidad. Esta concepción permite —pero no exige— que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales sobre la base de las deliberaciones y juicios de los ciudadanos a lo largo del tiempo. Aceptar una constitución que restringe la regla de la mayoría no precisa, pues, ser anterior a la voluntad del pueblo y, por consiguiente, no expresa necesariamente una constricción externa sobre la soberanía popular. Es la voluntad del pueblo expresada en procedimientos democráticos tales como la ratificación de una constitución y las promulgaciones de enmiendas. Todo ello resulta claro una vez que hemos visto la secuencia en cuatro etapas como un marco en un mecanismo de representación para ordenar nuestros juicios políticos como ciudadanos.

Todo ello se puede aclarar mediante la distinción entre política constitucional y política normal tal como la examiné en *Political Liberalism* VI (pág. 6).[41] Asumimos la idea de una democracia constitucional dualista basada en John Locke: en ella distinguimos el po-

41. Aquí me apoyo en el instructivo trabajo de Ackerman *We People, Volume I: Foundations*, Cambridge, Harvard, 1991. Una concepción de la democracia constitucional, sin embargo, puede ser dualista en el sentido general del texto antes citado sin aceptar por ello el dualismo más específico de Ackerman que permite «enmiendas estructurales» para la constitución al margen de los procedimientos de enmienda formales del Artículo V. Un movimiento político como el *New Deal* puede tener una importante influencia en modificar las interpretaciones dominantes que los jueces dan de la Constitución, pero las enmiendas no dejan de ser algo más. Yo no aceptaría esta distinción entre dualismo y fundacionalismo del derecho como Ackerman los entiende. Él piensa que el dualismo requiere, mientras que el fundacionalismo de los derechos no,

der constituyente del pueblo para formar, ratificar y enmendar una constitución, del poder ordinario de los legisladores y gobernantes en la política cotidiana. Asimismo, distinguimos la ley suprema del pueblo de la ley ordinaria de los cuerpos legislativos (PL, págs. 231 y sigs.). La supremacía parlamentaria es rechazada. Los tres períodos más innovadores en la historia constitucional americana, si se nos permite decirlo, son el período fundacional de 1787-1791, la Reconstrucción, y de un modo diferente el *New Deal*.[42] En todos estos períodos, los debates políticos fundamentales eran generales y ofrecen tres ejemplos de cuándo el electorado confirmaba o motivaba los cambios constitucionales propuestos y al cabo aceptados. Seguramente estos casos muestran que la protección constitucional de los derechos básicos no es previa a lo que Habermas llama formación de la voluntad. Baste mencionar a James Madison guiando el *Bill of Rights* o Carta de Derechos a través del Congreso de junio a septiembre de 1789, como habían prometido los antifederalistas; y si no lo hubieran hecho, la constitución hubiera podido no ser ratificada.[43]

La secuencia en cuatro etapas encaja, pues, con la idea de que las libertades de los modernos están sujetas a la voluntad constitucional del pueblo. Puesto en términos de dicha secuencia, el pueblo —o mejor, aquellos ciudadanos si los hay que afirman la justicia como equidad— está haciendo un juicio en la etapa de la convención constitucional. Creo que Habermas piensa que en mi concepción las li-

---

que cualquier enmienda de acuerdo con los procedimientos del Artículo V sea constitucionalmente válida. En PL 238 y sigs. argumento de otro modo. No puedo discutir estos asuntos aquí, pues mi objetivo es tratar solamente lo que se relaciona con los temas de Habermas. Véase sin embargo Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», *Philosophy and Public Affairs*, XXI (Invierno de 1992): 3-42; y Fleming, «Constructing the Substantive Constitution», *Texas Law Review*, LXXII (diciembre de 1993): 211-304; 287 n. 380, 290 n. 400. Le agradezco a Fleming sus valiosos consejos y la clarificadora correspondencia acerca de estos temas de la que he aprendido mucho.

42. Sigo aquí a Ackerman.

43. Véase Stanley Elkins y Eric McKittrick, *The Age of Federalism*, Nueva York, Oxford, 1993, págs. 58-75.

bertades de los modernos son un tipo de ley natural y que, por ello, como en el caso de Kant en su interpretación, son ideas sustantivas externas que imponen así restricciones a la voluntad pública del pueblo.[44] La justicia como equidad es, sin embargo, una concepción política de la justicia, y aun cuando sea una concepción moral, no es una instancia de una doctrina de la ley natural. Ni afirma ni niega tal concepción. En mi réplica simplemente he observado que desde esta concepción política de la justicia, las libertades de los modernos no imponen restricciones previas a la voluntad constituyente del pueblo como objeta Habermas.[45]

Si esto es correcto, entonces puede que Habermas no tenga ninguna objeción contra la justicia como equidad, pero puede rechazar la constitución a la que él cree que lleva y la que yo creo que puede garantizar las libertades tanto de los antiguos como las de los modernos. Habermas acaso suponga que puesto que las ideas ilustrativas empleadas en el capítulo IV de *A Theory of Justice* están tomadas de la constitución de los Estados Unidos, la constitución que la justicia como equidad justificaría es similar, de modo que tendría que estar abierta a las mismas objeciones. Habermas y yo no estamos, sin embargo, debatiendo la justicia de la constitución de los Estados Unidos como tal, sino, más bien, discutimos si la justicia como equidad permite la soberanía popular que él aprecia y si es coherente con ella. He afirmado rotundamente que así es. Y tendría, como él, objeciones

---

44. Habermas me menciona junto a Kant como teóricos de la ley natural, FG 110.

45. Esto coincide con el punto de vista de Michelman en su ensayo «Law´s Republic», *The Yale Law Journal,* XCVII (julio de 1988): 1.493-1.537, págs. 1.499 y sig., cuando dice: «Tomo el constitucionalismo norteamericano —tal como se manifiesta en la teoría constitucional académica, en la práctica profesional de abogados y jueces, y en la propia autocomprensión de los norteamericanos en general— para afirmar dos premisas en relación a la libertad política: primero, que el pueblo norteamericano es políticamente libre en tanto en cuanto se gobierna a sí mismo colectivamente, y, segundo, que el pueblo norteamericano es políticamente libre en la medida en que está gobernado por leyes más que por hombres. Doy por supuesto que ningún participante serio y no destructivo del debate constitucional es lo suficientemente libre para rechazar alguna de estas dos profesiones de fe. Las asumo como premisas cuya problemática relación mutua y, por consiguiente, cuyo sentido están sujetos a una contestación interminable...».

que, en mi caso, se derivan de los dos principios de justicia para nuestra presente Constitución y para la estructura básica de nuestra sociedad como sistema de cooperación social. Por mencionar tres: el presente sistema falla lamentablemente en financiar las elecciones políticas, lo que conduce a graves desequilibrios en las libertades políticas equitativas; permite una distribución disparatada de los ingresos y la riqueza que socava seriamente las oportunidades equitativas en educación y en oportunidades de empleo remunerado, todo lo cual socava la igualdad económica y social; y también están ausentes las provisiones de elementos constitucionales esenciales tales como la sanidad para quienes no están asegurados. No obstante, estos temas urgentes no afectan a los temas filosóficos planteados por Habermas como el mecanismo de la posición original y su relación con la teoría discursiva, los dos principios de justicia y la secuencia en cuatro etapas o la conexión entre las libertades antiguas y las modernas.

Puede que Habermas sostenga ideas de algún modo análogas a las de Jefferson, quien parece que estuvo muy preocupado por estas cuestiones. En su carta a Samuel Kercheval de 1816, Jefferson discute sus ideas acerca de la reforma de la constitución de Virginia y repasa los elementos de su esquema de distritos que divide los condados en distritos lo suficientemente pequeños para que todos los ciudadanos puedan escuchar y expresar su opinión en los asuntos desde el nivel del distrito hasta el condado y niveles superiores. Estos distritos, presumiblemente junto con algún tipo de jerarquía en la consulta, tienen como fin proporcionar el necesario espacio público para que las personas se expresen como ciudadanos iguales, una disposición ésta ausente tanto en la constitución de Virginia como en la estadounidense. Recordemos la idea de Jefferson, que aparece también en esta carta, de mantener una convención constitucional cada diecinueve o veinte años, con objeto de que cada generación pueda elegir su propia constitución y que las generaciones pasadas no tuvieran ningún derecho a este respecto.[46] Menciono los puntos de vista

46. Véase *Thomas Jefferson: Writtings*, Merrill Peterson (comp.), Nueva York, Viking, 1984, págs. 1.399 y sigs. y 1.401 y sigs., respectivamente. Véase asimismo su

de Jefferson porque pueden arrojar luz sobre la observación de Habermas acerca de reiniciar en una sociedad justa la ignición del núcleo radical democrático.

Sostengo también que el diseño más apropiado de una constitución no es una cuestión que tenga que decidirse por consideraciones exclusivamente de filosofía política, sino que depende de la comprensión del objetivo y los límites de las instituciones políticas y sociales y de cómo se puedan hacer funcionar de modo efectivo. Estas cosas dependen de la historia y de cómo se organizan las instituciones. Por supuesto, aquí se aplica el concepto de verdad. Volveré sobre la cuestión del diseño constitucional en la parte IV.3.

IV. Las raíces de las libertades

1. La primera parte de la objeción de Habermas acerca de las libertades que he tratado en la parte III conecta con el breve resumen[47] cerca del final de su crítica sobre lo que denomina relación dialéctica

---

carta a James Madison del 6 de septiembre de 1789, en la que afirma: «*la tierra pertenece en usufructo a los que viven*, y los que mueren no tienen ni derechos ni poderes sobre ella» (ibíd., pág. 959). Una generación de hombres no puede atar a otra. En conexión con esto Hanna Arendt se refiere a la aparentemente insoluble perplejidad de un espíritu revolucionario que impulsa a establecer un gobierno constitucional. La perplejidad es como dar cabida a un espíritu revolucionario en un régimen permanente. Arendt sugiere asimismo que la oposición de Jefferson hacia quienes consideran las constituciones con beata reverencia se apoya en un sentimiento de escándalo acerca de la injusticia y de que sólo su generación sería capaz de «empezar el mundo de nuevo», una frase procedente del *Common Sense* de Thomas Paine. Véase su *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1963, pág. 235. Sin embargo, este sentimiento de injusticia está enteramente fuera de lugar y sensatamente no resulta de recibo. También puedo pasarme la vida lamentando que no soy Kant, Shakespeare o Mozart. Por lo que hace a la perplejidad de encontrar un espacio político apropiado para dar objeto a la autonomía política de las personas, creo, como se dice en el texto anterior, que se trata de una cuestión de diseño constitucional; todo sentimiento de perplejidad insoluble es ilusorio, y Arendt no discreparía.

47. El resumen comienza con las palabras «Una teoría de la justicia» (pág. 69) y termina con las palabras «discutir esta alternativa» (pág. 70).

entre la autonomía privada y la autonomía pública (págs. 69-70). Completaré mi réplica discutiendo este resumen en el que se incluyen formulaciones del argumento central de FG,[48] cuyas partes esenciales se encuentran principalmente en los capítulos 3-4 de dicha obra y que retorna en el capítulo 9 así como en el «Postscriptum».[49] Por esta razón, comenzaré examinando algunas observaciones de este último para completar mi réplica a su objeción a lo aludido por Habermas como liberalismo como doctrina histórica.[50]

Habermas cree que a lo largo de la historia de la filosofía política tanto los escritores liberales como los republicanos han fracasado en comprender la relación interna entre autonomía pública y autonomía privada. Por ejemplo, afirma que los escritores liberales usualmente consideran la relación entre estas dos formas de autonomía de tal modo que la autonomía privada, tal como se concreta por las libertades de los modernos, se funda en derechos humanos —por ejemplo, los derechos a la vida, la libertad y la propiedad (personal)—[51] y en un «anónimo»[52] imperio de la ley. Por otra parte, la autonomía pública (política) de los ciudadanos se deriva del principio de la soberanía popular y se expresa en el derecho democrático. Habermas pien-

48. Véase la recensión de Rasmussen en *Philosophy and Social Criticism*, XX, 4 (1994): 21-44, pág. 41.

49. El «Postscriptum», fechado en septiembre de 1993, fue añadido en una edición posterior de FG, págs. 661-680. Una traducción al inglés del mismo realizada por Rehg apareció en *Philosophy and Social Criticism*, XX, 4 (octubre de 1994): 135-150. Le agradezco a Rasmussen que me enviara las galeradas de esta traducción.

50. Me referiré a la traducción del *Postscriptum* realizada por Rehg mediante número de sección y párrafo. La principal sección que resume el argumento central está en III. Tiene ocho párrafos: los cuatro primeros afirman el argumento central mientras que los cuatro siguientes responden a dos críticos, Otfried Höffe y Larmore, cada uno en dos párrafos.

51. Añado esto porque la justicia como equidad no incluye el derecho a la propiedad privada de los medios de producción. Véase TJ, págs. 270-274.

52. Término del traductor. El original alemán dice «eine anonyme *Herrschaft der Gesetze...*», con el que entiendo se quiere decir el imperio de la ley como tal. Esto es, es anónimo o sin nombre (en economía quiere decir que las mercancías carecen de nombre de marca). No se trata de la ley de un rey o un cuerpo legislativo.

sa que en la tradición filosófica las relaciones entre ambas clases de autonomía están marcadas por «una competición irresuelta» («Postscriptum» III: 1).

Esta falla se ve en el hecho que, desde el siglo XIX, el liberalismo ha invocado el gran peligro de la tiranía de la regla de la mayoría, postulando simplemente la prioridad de los derechos humanos como una limitación de la soberanía popular. Por su parte, el republicanismo cívico en la tradición de Aristóteles ha seguido garantizando la prioridad de las libertades antiguas sobre las libertades modernas. Al contrario que Locke y que Kant, Habermas niega que los derechos de los modernos sean derechos morales basados en la ley natural o en una concepción moral como la del imperativo categórico. Afirma que al basar estos derechos en la moralidad el liberalismo sujeta el orden legal a un fundamento externo, poniendo limitaciones con ello al derecho democrático legitimado. Mientras, el punto de vista de Rousseau y el republicanismo cívico basa las libertades de los antiguos en los valores éticos de una comunidad específica con su *ethos* del bien común, enraizando dichas libertades en valores particulares y parroquiales.

Moviéndose entre los que considera dos errores, Habermas ve las libertades de la autonomía pública y las libertades de la autonomía privada como «cooriginales» y de «igual peso», sin que ninguna sea prioritaria o impuesta a la otra (FG, pág. 135). La cuestión es que la conexión interna entre la autonomía pública y la autonomía privada que incluso Kant y Rousseau quisieron formular pero faltándoles la perspectiva crucial para ello, cancela la competición irresuelta entre las dos formas de autonomía. Pues una vez que se comprende la conexión interna entre ellas, vemos que se presuponen mutuamente una a otra (130): dada, así, esta conexión, si tenemos una forma de autonomía tenemos la otra y no hay que imponer nada. En la concepción teórico-discursiva de la democracia, reinan la armonía y el equilibrio y ambas se encuentran plenamente logradas.[53]

53. Los tres párrafos precedentes ofrecen una interpretación del «Postscriptum», III: 1. Véase asimismo FG, págs. 129-135, 491 y sigs.

Habermas no pone en cuestión que los derechos humanos puedan justificarse como derechos morales. El asunto aquí es que una vez que los pensamos como pertenecientes al derecho positivo, que siempre es coercitivo y sancionado por el poder del Estado, no pueden ser impuestos por un agente externo en la legislación de una régimen democrático. Esto seguramente es correcto: supongamos, imaginando libremente, que el canciller de Prusia con el apoyo del rey de la época de Kant promulgara todas las leyes de acuerdo con el principio kantiano del contrato social,[54] de modo que los ciudadanos libres e iguales estuvieran, digamos, con la reflexión debida, de acuerdo con dichas leyes. Puesto que los ciudadanos mismos no discuten libremente, votan y promulgan estas leyes no son políticamente autónomos y no se pueden considerar así. Por otro lado, Habermas afirma que incluso un pueblo democrático como legislador soberano, política y plenamente autónomo, no tiene que aprobar nada que viole esos derechos humanos. Cree que aquí el liberalismo se enfrenta a un dilema («Postscriptum» III: 2), cuya resolución ha escapado a la filosofía política y que coloca a las libertades en una irresuelta competición. El supuesto dilema, creo, es que mientras los derechos humanos no se pueden imponer externamente en el ejercicio de la autonomía política en un régimen democrático, dicha autonomía, por grande que sea, no puede violar legítimamente aquellos derechos mediante sus leyes («Postscriptum» III: 2).

2. Contra lo que Habermas parece decir aquí, simplemente defenderé el liberalismo como lo entiendo. Así, niego, en primer lugar, que el liberalismo deje la autonomía política y la autonomía privada en una competición irresuelta; segundo, que el pretendido dilema que el liberalismo afrontaría no es tal dilema, puesto que las dos proposiciones son claramente correctas; tercero, sostengo que en el liberalismo adecuadamente interpretado, como espero que lo sea en la justicia como equidad, y en otras doctrinas liberales que se re-

54. Véase *Metafísica de las costumbres*, Doctrina del derecho, seccs. 47, 52, la observación D en las observaciones generales tras la sec. 49, y «Teoría y práctica», Edición de la Akademie VIII, págs. 289 y sigs. y 297 y sigs.

montan hasta Locke, la autonomía pública y la autonomía privada son ambas cooriginarias y de igual peso (por usar los términos de Habermas), y ninguna se impone a la otra. Empezaré por esto último.

Trazaré tres paralelismos entre la justicia como equidad y la concepción de Habermas a fin de aclarar que en el liberalismo adecuadamente interpretado, las autonomías pública y privada son cooriginarias y de igual peso. Mostrarán, en mi opinión, que la justicia como equidad así como otras concepciones liberales reconocen lo que Habermas llama conexión interna, o presuposición mutua, entre las libertades de los antiguos y de los modernos tanto como lo hace su punto de vista discursivo. Comenzaré con la frase que termina el primer breve párrafo del resumen:[55]

> La cuestión básica es ahora la siguiente: ¿Qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio? (pág. 69)

Habermas toma esta cuestión como punto de partida para su interpretación de la autocomprensión de la democracia (FG, pág. 109).

¿No es esta afirmación paralela a, aunque por supuesto no es lo mismo que, lo que está aconteciendo en la sociedad civil cuando los ciudadanos discuten y aceptan (por aquellos que lo hacen) los méritos de la posición original y los principios presuntamente elegidos ahí?[56] ¿No están eligiendo las partes, en tanto que representantes de

55. Esta frase es paralela a la frase del «Postscriptum» II: 2.3: «La pregunta principal del derecho natural moderno puede reformularse bajo las nuevas premisas de la teoría discursiva: ¿Qué derechos tienen que cederse mutuamente los ciudadanos si deciden constituirse como una asociación voluntaria y legal de coasociados y regular legítimamente su convivencia por medio del derecho positivo?».

56. Como hemos visto, dónde tengan lugar estas discusiones es un asunto de importancia. En la justicia como equidad tienen lugar entre ciudadanos en la sociedad civil —el punto de vista suyo y mío—. Supongo que se trata de lo mismo en el caso de Habermas.

los ciudadanos, principios de justicia para concretar el esquema de libertades (básicas) que mejor protege y promociona los intereses fundamentales de los ciudadanos y que se conceden mutuamente? Aquí las libertades de los antiguos y las de los modernos también son cooriginarias y de igual peso sin ningún privilegio las unas sobre las otras. Las libertades de la autonomía pública y las de la autonomía privada se dan conjuntamente y sin relación de prelación en el primer principio de justicia. Estas libertades son cooriginarias por la razón añadida de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en las dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para un concepción del bien respectivamente. Como antes, estas dos facultades no están jerarquizadas y ambas son aspectos esenciales de la concepción política de la persona, cada facultad con su propio interés de orden superior.[57]

3. Un segundo paralelismo en la justicia como equidad es que por más que Habermas no quiera también tiene una construcción en dos etapas.[58] El paralelismo es que, quienes en la sociedad civil aceptan la justicia como equidad, emplean la posición original como mecanismo de representación para determinar los derechos de los ciudadanos que se reconocen mutuamente como iguales, derechos que tienen que ser garantizados por un régimen democrático. Entonces, con los dos principios de la justicia en la mano (y puesto el énfasis en el primero de ellos), vamos, de acuerdo con la secuencia en cuatro etapas (Parte III.2), como delegados a una convención constitucional. En este punto, exactamente como en la concepción de Habermas, «avanzamos en disciplinar el presupuesto poder del Estado»

57. Existe un tercer interés de orden superior dado por la concepción concreta del bien que las personas tengan en cualquier momento dado. Pero puesto que este interés está sujeto a los intereses de orden superior de las dos facultades morales en esa concepción concreta y ambos tiene que ser al tiempo razonable y racional, no discutiré aquí más este interés.

58. La idea de una construcción en dos etapas está implícita en el resumen del argumento (129-130) y se describe brevemente empleando la frase «*eine zweistufige Rekonstruction*» («Postscriptum» III: 8). No tengo claro si una construcción difiere de una reconstrucción. ¿Es ello relevante aquí?

«Postscriptum» III: 8). En la justicia como equidad adoptamos en la teoría y en la consiguiente práctica una constitución en la que, como he dicho, podemos introducir o no las libertades básicas, sujetando de ese modo la legislación parlamentaria a ciertas constricciones constitucionales como uno de los modos de disciplinar y regular el presupuesto poder estatal. Este poder se presupone en la justicia como equidad porque desde el comienzo (parte I) estamos tratando con principios e ideales para la estructura básica de la sociedad y sus principales instituciones políticas y sociales, dando por supuesto que ya existen en alguna forma.

Cuando Habermas dice que en su concepción los derechos liberales no son originarios, sino que más bien emergen de una transformación de las libertades recíprocamente cedidas («Postscriptum» III: 8), el contexto muestra que se refiere a los derechos contra el Estado en forma de derechos incorporados a una Constitución: digamos los derechos del *Bill of Rights* norteamericano o de la *Grundgesetz* alemana. Habermas no está discutiendo los derechos individuales que inicialmente personas se ceden mutuamente en este primer paso.[59] Estos últimos derechos son originarios en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados por el primer principio de justicia son originarios. La libertades básicas de estos principios se pueden citar, junto a una concepción acerca de cómo funcionan las legislaturas y las instituciones sociales, como razones para incorporar dichas libertades en una Constitución redactada en un asamblea constitucional; o, en palabras de Habermas, se pueden transformar de ese modo. Las libertades básicas (paralelas a estos derechos inicialmente cedidos) son originarias (en su sentido), pero las limitaciones a la legislación no lo son. Habermas no cuestiona que dichas libertades puedan relacionarse adecuadamente con el orden de los derechos morales. Más bien su punto de vista, y yo estoy de acuerdo con ello, es que la obtención de esta relación por sí misma en una sociedad democrática no resulta suficiente para hacerlas valer legitimadas como ley. Habermas tampoco

59. Estoy en deuda con McCarthy por la comprensión de este punto.

cuestionaría que la creencia razonable de los ciudadanos es que esta relación se encuentra entre las buenas razones en su argumento para promulgar ciertos derechos privados en el debate democrático.

Si todo esto es correcto, Habermas no disiente de la justicia como equidad o de Frank Michelman, conocido como republicano cívico, y de hecho de muchos otros liberales. Tanto su concepción como la nuestra, junto a buena parte de la doctrina constitucional norteamericana, coincide en que la incorporación de las libertades modernas en la constitución es un asunto que tiene que decidir el poder constituyente de un pueblo democrático,[60] una línea familiar de doctrina constitucional que se remonta a George Lawson a través de Locke.[61] Pienso que la concepción de Habermas sobre el liberalismo no tiene en cuenta esta línea histórica.

Además, una cuestión especialmente relevante, planteada en la parte III, es si estas libertades resultan mejor garantizadas y protegidas mediante su incorporación a una constitución. Pero ésta es una cuestión de diseño constitucional. Por supuesto, la respuesta presupone los principios del derecho y la justicia, pero también requiere el estudio de la historia y un conocimiento a fondo de los trabajos de las instituciones democráticas bajo modelos particulares de condiciones históricas, culturales y sociales. En la justicia como equidad, éste es un juicio que debe realizar una asamblea constitucional, con la exposición de los pros y los contras valorados desde este punto de vista. Las diferencias de opinión dependen aquí en buena parte de cómo sopesemos la evidencia histórica a favor de la efectividad de las protecciones constitucionales y si tienen desventajas en sí mismas como por ejemplo efectos debilitadores en la democracia misma.

60. Para el punto de vista de Locke acerca del poder constituyente del pueblo, véase el *Segundo Tratado*: 134, 141. Podría añadir que esto encaja con la doctrina sobre el pueblo del federalista. Véase la espléndida exposición de Gordon Wood en *The Creation of the American Republic, 1776-1787,* Nueva York, Norton, 1969; los capítulos vii-ix y xiii dan una buena parte del cuadro.

61. Acerca de esto véase Julian Franklin, *Sovereignity of the People*, Nueva York, Cambridge, 1978, donde se remonta la visión de Locke en el *Segundo Tratado* hasta el tratado de Lawson de 1650.

Por atractiva que a primera vista pueda parecer forzar la legislación, el examen de la evidencia, de los casos históricos y el pensamiento político y social pueden sugerir otra cosa. La cuestión es que el diseño constitucional no es un asunto que deba resolverse sólo por medio de una concepción filosófica de la democracia —liberal, teórico-discursiva o cualquier otra— ni únicamente por un estudio político y social sin un examen caso por caso de ejemplos y teniendo en cuenta la particular historia política y la cultura democrática de la sociedad en cuestión. Así pues, sostengo que en el liberalismo, al igual que en la concepción de Habermas, no hay ninguna competición irresuelta entre las libertades antiguas y las modernas, sino más bien una cuestión de sopesar la evidencia de un modo o bien de otro. El caso es exactamente simétrico de la cuestión discutida en *A Theory of Justice* de la democracia de la propiedad privada *versus* socialismo liberal (TJ, págs. 270-274).

Niego, por consiguiente, que el liberalismo deje a la autonomía política y la autonomía privada en una competición irresuelta. Ésta es mi primera afirmación. La segunda es que el dilema que supuestamente afronta el liberalismo es un verdadero dilema puesto que, como he dicho, las dos posiciones son correctas. Una dice: ninguna ley moral puede ser impuesta externamente sobre un pueblo soberano democrático; y la otra dice: el pueblo soberano no puede en justicia, pero sí puede legítimamente,[62] promulgar ley alguna que viole esos derechos. Estas afirmaciones simplemente expresan el peligro que representa todo gobierno para la justicia política, sea democrático o de otro tipo, puesto que no hay institución humana —política o social, judicial o eclesiástica— que pueda garantizar que siempre se aprobarán leyes legítimas (o justas) y que los derechos justos serán siempre respetados. A esto hay que añadir que, ciertamente, no se podrá poner nunca en cuestión que puede ocurrir que una persona en solitario tenga razón al decir que la ley y el gobierno están equivocados y son injustos. Y para explicar este hecho no se necesita ninguna doctrina especial acerca de la cooriginariedad y el igual peso de las

62. La legitimidad permite semejante deriva. Véase más adelante la parte V.

dos formas de autonomía. Es duro de creer que ninguno de los grandes escritores liberales y republicanos cívicos comprendió esto. Ello tiene que ver con la vieja cuestión de cómo es mejor unir el poder con la ley para alcanzar la justicia.

4. Un tercer paralelismo entre la justicia como equidad y la idea de que la autonomía pública y la autonomía privada son cooriginarias y de igual peso es el siguiente. Creo que para Habermas la conexión interna entre las dos formas de autonomía se basa en el modo en que la teoría discursiva reconstruye la legitimidad del derecho democrático. En la justicia como equidad las dos formas de autonomía están también conectadas internamente en el sentido de que su conexión se basa en el modo en que la concepción se articula como un ideal. La fuente de su sistema de derechos y libertades básicos se remonta a la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y de representantes racionales de los ciudadanos que eligen los términos de la cooperación sujetos a condiciones razonables. Como participantes comprometidos en dicha cooperación, los ciudadanos han de cumplir la condición de poseer dos facultades morales con tres intereses de orden superior que les permitan participar en una sociedad así concebida. Estas facultades son la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. La primera va emparejada con lo razonable —la capacidad de proponer y actuar en términos equitativos de cooperación social suponiendo que los demás también lo hacen—; la segunda va emparejada con lo racional,[63] es decir, la capacidad para tener una concepción del bien racional y coherente y de perseguirlo sólo dentro de los límites de aquellos términos equitativos.

A partir de aquí la idea es conectar las libertades básicas en un sistema plenamente adecuado de ambos tipos de libertades. Esto se hace en seis pasos que aquí sólo voy a apuntar:

63. Aquí el concepto de lo racional es más amplio y profundo que el concepto empleado en la posición original, donde tiene un sentido más estrecho. No puedo extenderme aquí en la diferencia.

A. Concretar para todos los ciudadanos las condiciones sociales para el adecuado desarrollo y el ejercicio pleno e informado de las dos facultades morales en los dos casos fundamentales (PL VIII, pág. 332).[64]

B. Identificar los derechos y libertades necesarios para proteger y permitir el ejercicio de aquellas dos facultades en dos casos fundamentales. El primer caso se refiere a la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales. La libertad política y la libertad de expresión y pensamiento políticas son aquí esenciales. El segundo caso se refiere a la aplicación de razones deliberativas en la guía de la propia conducta hacia una vida completa. La libertad de conciencia y la libertad de pensamiento de modo general cuentan aquí junto a la libertad de asociación (PL VIII, pág. 332).

C. Puesto que las libertades están ligadas al conflicto, y ninguna es absoluta con respecto a las demás, tenemos que examinar si el campo central de cada libertad puede ser realizado simultáneamente en una estructura básica factible (PL, págs. 297 y sigs.). La cuestión es aquí que simplemente no podemos decir que puede ser: hay que mostrar mediante especificación el campo central de estas libertades y cómo pueden reconciliarse en instituciones factibles que satisfagan los dos principios de justicia.[65]

D. Emplear dos vías —una histórica y otra teórica— de preparar la lista de las libertades básicas. En la histórica, observamos a las sociedades democráticas, hacemos una lista de las libertades normalmente protegidas y examinamos su papel en las democracias que his-

64. Esto se refiere a «Basic Liberties and Their Priority» [«Las libertades básicas y su prioridad»] (1982), incluido sin cambios como capítulo VIII en PL.

65. El objetivo de la parte II de TJ es esbozar estas instituciones. En la página 195 se dice que el objetivo de la segunda parte (Instituciones) es ilustrar el contenido de los principios de justicia describiendo una estructura básica de instituciones que los satisfaga. Definen, como dice el texto, una concepción política factible, esto es, una concepción que pueda ser establecida en instituciones reales y puesta en funcionamiento, dado lo que los ciudadanos pueden esperar conocer y cómo pueden esperar estar motivados, cosa esta última que se discute en la parte III. Menciono todo esto porque Habermas dice en FG, cap. 2.2. que la TJ es abstracta e ignora estas cuestiones.

tóricamente han funcionado bien. Una segunda vía es considerar qué libertades son cruciales para el adecuado desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales en una vida completa (PL, págs. 292 y sigs.).

E. Introducir los bienes primarios (que incluyen las libertades básicas y oportunidades equitativas) a fin de especificar ulteriores detalles de los principios de justicia para hacerlos factibles en condiciones sociales normales. Sabemos que los derechos, libertades y oportunidades básicos son iguales, y los ciudadanos tienen que tener suficientes medios universales para hacer efectivo su uso. Pero ¿qué son estos derechos, libertades y medios más específicamente para que estos principios sean utilizables? Los bienes primarios responden a esta cuestión (PL V, págs. 3-4). Una vez hecho esto, los principios pueden dirigirnos favorablemente en condiciones razonables a establecer un curso apropiado, comenzando donde la sociedad se encuentra ahora, hasta un sistema justo de instituciones políticas y sociales que protejan el campo central de todas las libertades, así las antiguas como las modernas.

F. Mostrar finalmente que estos principios serían adoptados en la posición original por los representantes de los ciudadanos en una sociedad considerada como libre e igual en la que poseyeran las dos facultades morales con una determinada concepción del bien.

De este modo, la familia de cada una de las dos formas respectivas de autonomía ha realizado una conexión interna por medio de la construcción de la justicia como equidad en tanto que concepción política de la justicia. Esta forma de liberalismo, pues, no deja las libertades en una irresuelta competición. Casos actuales presentan a menudo conflictos entre las libertades y ningún esquema de diseño constitucional o de otra índole puede evitarlo, tampoco la concepción habermasiana puede más que cualquier otra, cosa que él no negaría.

Por lo que hace a la cuestión de cuáles son las diferencias entre la concepción de Habermas y la mía en relación a la cooriginariedad e igual peso de la autonomía pública y la autonomía privada, me encuentro indeciso. Si bien su concepción es comprehensiva (parte I), ambos tenemos un ideal normativo de democracia que justifica una conexión interna entre las dos formas de autonomía, y estos ideales

son paralelos en varios sentidos. Su ideal me parece esbozado demasiado ampliamente para preveer a qué familia de libertades conduciría el procedimiento discursivo ideal. De hecho, no está nada claro si podría llevar en absoluto a alguna conclusión realmente específica.[66]

5. Una cuestión final. Tomándole a Habermas literalmente la palabra, él puede pensar que la relación interna entre las dos formas de autonomía depende «Del contenido normativo del *modo de ejercer al autonomía política*» (FG, pág. 133). Entonces ¿por qué tanto énfasis en lo político? ¿Significa ello realmente que la autonomía política tiene el papel básico y primario, visto que los dos tipos de autonomía son cooriginarios y de igual peso? ¿Por qué no marchan igualmente ambas vías en su concepción?

En cualquier caso, la justicia como equidad sostiene que, aun cuando las libertades de la autonomía privada puedan estar internamente conectadas con la autonomía política y fundadas en ella, aquellas libertades no se basan solamente en esta relación. Ello se debe a que las libertades de los modernos en la justicia como equidad tienen su propia base distintiva en la segunda facultad moral con su concepción del bien determinada (aunque desconocida en la posición original). Además, la segunda facultad moral y los dos intereses de orden superior asociados a ella expresan independientemente en el sistema de libertades básicas las protecciones y libertades de las personas en tanto que miembros de la sociedad civil con su vida social, cultural y espiritual. Esta parte de la sociedad contiene instituciones y asociaciones de todas clases, organizaciones culturales y sociedades científicas, universidades e iglesias, medios de comunicación de un tipo u otro, y todo ello sin fin. El valor y la valía de estas actividades a los ojos de los ciudadanos que las realizan constituyen al menos una base suficiente y realmente vital para los derechos de la autonomía privada. Pues, como Habermas admite (FG, pág. 165), la democracia política depende para una vida duradera de un trasfondo cultural li-

66. Admito que en esto no he hecho mucho por mí mismo, pero ciertas libertades básicas y los casos a los cuales se aplican fueron objeto de cierto tratamiento en PL VIII, «Basic Liberties.»

beral que la sostiene. Esta cultura no la sostendrá, sin embargo, a menos que los ciudadanos razonables consideren que las instituciones de la democracia apoyan lo que ellos tienen por normas apropiadas del bien como indican sus doctrinas comprehensivas y permite la justicia política. Así, incluso si la relación interna de las libertades políticas diera una derivación teórico-discursiva suficiente para las libertades cívicas, ello no evitaría que éstas últimas tuvieran otra justificación igualmente suficiente, como creo que tienen.

El aparente énfasis de Habermas en lo político (si es a propósito) es completamente plausible sólo a condición de que la idea del humanismo clásico sea verdadera: esto es, que la esfera en la que los seres humanos logran su más plena realización, su mayor bien, es en las actividades de la vida política. Evidentemente, comprometerse con la vida política puede ser una parte razonable de las concepciones del bien de muchas personas y para mí puede ser de hecho un gran bien, como dan testimonio grandes hombres de Estado como George Washington y Abraham Lincoln. Sin embargo, la justicia como equidad rechaza cualquier declaración de esta suerte. Subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública parece erróneo.

V. Justicia procedimental *versus* justicia sustantiva

1. En esta sección concluiré mi defensa del liberalismo (del liberalismo político en mi caso) respondiendo a la objeción de Habermas de que la justicia como equidad es sustantiva en vez de procedimental. Recordemos que sostiene su teoría procedimental:

> ...se limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón y desarrolla el sistema de derechos a partir de la idea de su institucionalización jurídica [legítima].[67] Puede dejar más preguntas abiertas porque confía más en el *proceso* de una formación racional de la opinión y la voluntad. En Rawls, en cam-

67. ¿Acaso no necesitamos legitimidad aquí?

> bio, las cargas están distribuidas de otro modo: mientras a la filosofía le reserva el desarrollo de la idea consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde la que juzgan las instituciones y políticas existentes (págs. 70-71).

Considero mi réplica como una defensa del liberalismo porque cualquier concepción liberal tiene que ser sustantiva, y me parece correcto que sea así. Además, no veo por qué la concepción de Habermas no es sustantiva, aun cuando los elementos sustantivos puedan diferir.

Empezaré explicando que tomo la distinción entre justicia procedimental y justicia sustantiva como la distinción, respectivamente, entre la justicia (o equidad) de un procedimiento y la justicia (o equidad) de su resultado.[68] Ambos tipos de justicia ejemplifican ciertos valores, de procedimiento y de consecuencia, respectivamente; y ambos tipos de valores van juntos en el sentido de que la justicia de un procedimiento siempre depende (dejando a un lado el caso especial del juego) de la justicia de su resultado probable, o de la justicia sustantiva. Así, la justicia procedimental y la sustantiva están conectadas y no van separadas. Ello permite, con todo, que los procedimientos equitativos tengan valores intrínsecos a ellos, por ejemplo un procedimiento que tiene el valor de la imparcialidad porque da a todos una oportunidad igual para presentar su caso.[69]

68. Sigo aquí la distinción de Hampshire en su recensión, pág. 44, citada antes en la nota 31.

69. Tengo una amplia deuda con el trabajo de Cohen «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review*, LXIX (1994): 589-618. Se trata de una exposición amplia y penetrante de esta cuestión y me apoyo en ella en muchos puntos. Su tema general es que, puesto que la justicia procedimental depende de la justicia sustantiva, un consenso entrecruzado acerca de materias sustantivas, en general, no es más utópico que el acuerdo acerca de la justicia procedimental: un consenso constitucional ya implica un notable acuerdo acerca de materias sustantivas. Así, Cohen rechaza la objeción a la justicia sustantiva de que la justicia procedimental es, en general, menos exigente, puesto que es independiente de la justicia sustantiva. Esto encaja bien con la opinión expresada en PL IV, págs. 6-7 de que hay tendencias que empujan a un cons-

La conexión entre la justicia procedimental y la sustantiva puede ilustrarse recordando brevemente dos casos claros en los que está implicada la justicia procedimental.[70] El primero es el de la justicia procedimental perfecta ejemplificada por el procedimiento de sentido común de dividir un pastel. El asunto es que este procedimiento ejemplifica la justicia procedimental perfecta sólo porque siempre arroja un resultado equitativo aceptado: la igual división. Si fracasara en dar un resultado equitativo no sería un procedimiento para la justicia sino para alguna otra cosa. Lo mismo es cierto de un juicio criminal, que es un caso de justicia procedimental imperfecta. Es imperfecta porque ningún procedimiento judicial, por muy justo y efectivo que la ley lo ordene —con sus reglas de evidencia y los derechos y deberes de las partes, todo razonablemente dispuesto— puede garantizar que condena al acusado si y sólo si el acusado ha cometido el crimen. No obstante, e igual que antes, el procedimiento de un juicio criminal no sería justo —no sería un procedimiento para un juicio equitativo— a menos que estuviera inteligentemente preparado para que el procedimiento dé la decisión correcta, al menos las más de las veces. Sabemos que habrá algunos errores, en parte por poner un estándar alto para determinar la culpabilidad e intentar evitar la condena de personas inocentes; y en parte por la inevitable falibilidad humana e inverosímiles contingencias en la evidencia. No obstante, estos errores no pueden ser demasiado frecuentes, de otro modo el procedimiento judicial deja de ser justo.

A veces puede parecer como si la disputa fuera acerca de la justicia procedimental y la justicia sustantiva, pero esa impresión se des-

---

titucional hacia un consenso entrecruzado. El tema de la justicia procedimental es expuesto también con finura por Charles Beitz en su libro *Political Equality*, Princeton, University Press, 1989, cap. 4. Ahí presenta una tesis que sigo aquí: que la justicia de la justicia procedimental depende en parte de la justicia de los resultados. Para criticar estas líneas del trabajo de John Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Cambridge, Harvard, 1981, véase *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard, 1985, cap. 2, págs. 57-69; así como de Laurence Tribe, *Constitutional Choices*, Cambridge, Harvard, 1985, cap. 2: «The Pointless Flight from Substance», págs. 9-22.

70. Expuse esto, incluyendo el juego, en TJ, págs. 84-87.

vanece. Ambas partes están de acuerdo en que la justicia procedimental depende de la justicia sustantiva y difieren acerca de alguna otra cosa. Consideremos las opiniones democráticas pluralistas que instan a alguna forma de democracia de la regla de la mayoría y rechazan la democracia constitucional con sus mecanismos institucionales, como la separación de poderes, las supermayorías en ciertos temas, una carta de derechos, o la revisión judicial, por considerarla incompatible con la regla democrática, o en otros aspectos innecesaria. Estas opiniones ven la regla de la mayoría como un procedimiento equitativo concretado en instituciones políticas públicas para resolver conflictos políticos y sociales. Algunas características del procedimiento son definitivas de la democracia y concretan aspectos del procedimiento mismo: por ejemplo, el derecho al voto, la regla de la mayoría, la libertad de expresión política, el derecho a ser candidato y a tener cargos públicos. Un gobierno democrático para ser democrático tiene que incorporar estos derechos; son elementos esenciales que concretan sus instituciones.[71]

El debate entre mayoritaristas y constitucionalistas se levanta en buena medida sobre derechos y libertades que no son obviamente parte del procedimiento reconocido de gobierno —por ejemplo, la libertad de expresión no política y la libertad de pensamiento religioso, filosófico y moral, así como la libertad de conciencia y el libre ejercicio de la religión—. Ninguna de ellas es definitiva del procedimiento democrático. Dada la definición de la regla de la mayoría, el problema entre mayoritaristas y constitucionalistas es si dicha regla proporciona un procedimiento equitativo y protege esos otros derechos y libertades.

Los mayoritaristas sostienen que la regla de la mayoría es justa e incluye todos los derechos necesarios para deparar una legislación justa y resultados razonables. Los constitucionalistas afirman que la regla de la mayoría no es aceptable. Salvo que se reconozcan restricciones constitucionales a la legislación de la mayoría y otros elemen-

71. Véase Robert Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale, 1989, págs. 176 y sigs. [trad. cast.: *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992].

tos, las libertades básicas y otras libertades no estarán adecuadamente protegidas. La democracia tampoco está firmemente apoyada ni ganará el consenso de su pueblo. A esto los mayoritaristas responden que ellos aceptan plenamente la significación fundamental de la libertad de expresión no política, la libertad de pensamiento y conciencia, así como el libre ejercicio de la religión. Sostienen en cambio que las restricciones constitucionales son innecesarias, y que en una sociedad y cultura genuinamente democráticas esos derechos y libertades serán respetados por el electorado. Afirman que para introducir restricciones a las libertades básicas que hagan honor al pueblo tenemos que confiar en cualquier caso en el espíritu del electorado, y que apoyarse en mecanismos constitucionales tiene efectos debilitantes sobre la democracia misma.

Lo significativo es que tanto mayoritaristas como constitucionalistas pueden[72] estar de acuerdo en que el debate se desplaza hacia la cuestión de si la democracia de la mayoría es justa en sus resultados, o sustancialmente justa. Los mayoritaristas no afirman que la democracia sea puramente procedimental: saben que no pueden defenderla frente a los constitucionalistas sin sostener que no sólo es justa en sus resultados sino que los mecanismos constitucionales son innecesarios y harían, si cabe, que estos resultados fueran peores.[73] La disputa gira sobre cuestiones fundamentales acerca de cómo funcionan en efecto las instituciones políticas y se basa en nuestro inexacto conocimiento de estas cosas.

2. Tras este excurso, ¿puede Habermas decir que su punto de vista es sólo procedimental? Claro, Habermas concibe la idea de la teoría discursiva como restringida a un análisis del punto de vista mo-

72. Digo que «pueden» porque algunos pueden sostener que el principio de la regla de la mayoría es ella misma la norma última y rectora. No estoy considerando este caso.

73. Pienso que éste es el tipo de argumento que Dahl pretende dar en su *Democracy and Its Critics*. No está negando la gran significación de los derechos y las libertades no políticos; más bien cuestiona, como punto de vista político general, la efectividad y la necesidad de los mecanismos constitucionales familiares. Véanse los caps. 11-13.

ral y del procedimiento democrático de legitimación. Y deja que las cuestiones sustanciales que exigen respuestas «aquí y ahora» sean resueltas por las discusiones más o menos ilustradas de los ciudadanos (pág. 71). Pero nada de esto significa que pueda evitar depender de un contenido sustantivo.

Habermas reconoce que una vez que se atribuyen al procedimiento discursivo las idealizaciones, se incorporan por ello en él elementos de contenido (FG, pág. 18). Además, el procedimiento ideal así formado resulta esencial en su explicación de la democracia, puesto que una idea básica es que se puede garantizar que el proceso de discusión pública tenga resultados razonables sólo en la medida que realice las condiciones del discurso ideal. Cuanto más igual e imparcial, más abierto es este proceso y menos participantes resultan coercionados, estarán más dispuestos a ser guiados por la fuerza del mejor argumento y con mayor probabilidad los verdaderos intereses generalizables serán aceptados por todas las personas afectadas de modo relevante. Hay aquí cinco valores que sin pensarlo parecen ser valores del procedimiento —imparcialidad e igualdad, el carácter abierto (no se excluye ninguna información relevante, ninguna en general), la ausencia de coerción y la unanimidad—, valores que combinados guían la discusión sobre los intereses generalizables hacia el acuerdo de todos los participantes. Este resultado es ciertamente sustantivo, ya que se refiere a la situación en la que los intereses generalizables de los ciudadanos están satisfechos. Además, los anteriores cinco valores se relacionan con juicios sustantivos si la razón de que dichos valores se incluyan como parte del procedimiento es que son necesarios para hacer que los resultados sean justos o razonables.

Es más, Habermas sostiene que los resultados de la razón pública, que funciona mediante procedimientos democráticos, son razonables y legítimos. Por ejemplo, afirma que la igual distribución de las libertades puede ser realizada mediante un procedimiento democrático que apoya el supuesto de que los «resultados de la formación de la voluntad política son razonables» («Postscriptum» III: 3-4). Una vez dicho esto, presupone una idea de razonabilidad para afirmar dichos resultados, de ahí que su concepción sea sustantiva. Una equi-

vocación común, que no digo que Habermas cometa, es pensar que la legitimidad procedimental (o justicia) trata de obtener menos y puede apoyarse sobre sí misma sin justicia sustantiva: eso no es posible.[74]

De hecho, creo que Habermas reconoce que su concepción es sustantiva, puesto que él sólo dice que es más modesta que la mía y que deja «más cuestiones abiertas porque confía más en el *proceso* de formación racional [razonable] de la opinión y la voluntad». No dice que su concepción deja todas las cuestiones sustantivas abiertas a la discusión. En el párrafo final de *Faktizität und Geltung*, Habermas admite que su teoría no puede ser meramente formal:[75]

> ...como el imperio de la ley mismo, [el paradigma legal procedimental] mantiene un núcleo dogmático: la idea de autonomía según la cual los seres humanos actúan como sujetos libres solamente en la medida en que obedecen justamente a aquellas leyes que se dan a sí mismos de acuerdo con aquellos puntos de vista que han ganado intersubjetivamente. Hay que admitir que esta idea es «dogmática» solamente en un sentido inofensivo. Pues en ella se expresa la tensión entre facticidad y validez, una tensión que está «dada» con el hecho de la constitución lingüística de las formas de vida socioculturales, es decir, que *para nosotros*, para quienes hemos desarrollado nuestra identidad en una de estas formas de vida, resulta irrebasable (FG, págs. 536 y sigs.).

Algunas cuestiones han sido fijadas por el análisis filosófico del punto de vista moral y del procedimiento democrático de legitimación. Puesto que se trata de un asunto de más y de menos, necesita-

74. Véase la exposición que Cohen hace del libro de Hampshire *Innocence and Experience*, Cambridge, Harvard, 1989, en su artículo «Pluralism and Proceduralism», págs. 589-594, 599 y sigs., y págs. 607-610.

75. Le agradezco a Baynes el haber llamado mi atención sobre la importancia de este pasaje final.

mos un examen minucioso en el que los elementos sustantivos de ambas concepciones sean separados, comparados y evaluados de algún modo.[76] Ello exige una exacta comparación de las cuestiones que cada concepción deja abiertas para la discusión y de las condiciones en que lo hace. Aquí no puedo intentar tal comparación.

Finalmente, y como he apuntado en la primera parte, los ciudadanos en la sociedad civil no usan la idea de justicia como equidad «como una plataforma [conducidos de la mano hasta ella por el filósofo experto] desde donde juzgar los ordenamientos y las políticas existentes». En la justicia como equidad no hay filósofos expertos. ¡Que el cielo no quiera! Los ciudadanos tienen que tener, después de todo, algunas ideas del derecho y la justicia en su cabeza y alguna base para su razonamiento. Los estudiosos de la filosofía toman parte en la formulación de estas ideas pero siempre como ciudadanos entre otros.

3. Antes de concluir mencionaré un modo en el que puede considerarse que la concepción de Habermas se «limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón» (pág. 131). Lo sugiere su uso regular de la idea de legitimidad más que de justicia. Lo menciono aquí, no porque sea su interés, cosa que no creo, sino porque tiene interés en sí mismo. Supongamos que perseguimos establecer instituciones políticas de tal modo que sean legítimas, y las decisiones políticas tomadas así como las leyes aprobadas que las siguen sean también legítimas. Esto coloca en el centro la idea de legitimidad, no la de justicia.

Centrarse en la legitimidad más que en la justicia puede parecer una cuestión menor, ya que podemos pensar que lo «legítimo» y lo

76. Esto coincide con la opinión McCarthy, quien sostiene, comparando la concepción de Habermas y la mía, que para Habermas la diferencia entre justicia procedimental y justicia sustantiva es una cuestión de grado. Véase su «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue,» *Ethics*, CV, 1 (octubre de 1994): 44-63, pág. 59, nota 13. También le agradezco a Baynes la instructiva correspondencia que incluía este punto. En su discusión de FG para el *Companion to Habermas* de Cambridge University Press se encontrarán ulteriores comentarios sobre esta cuestión

«justo» son lo mismo. Una pequeña reflexión muestra que no lo son. Un rey o una reina legítimos pueden regir mediante gobiernos justos y efectivos, pero puede que no; y por cierto no necesariamente con justicia aunque sea legítimamente. El que sean legítimos dice algo acerca de su procedencia, esto es, cómo llegaron a su puesto. Se refiere a si eran los legítimos herederos al trono de acuerdo con las normas establecidas y las tradiciones de, por ejemplo, la corona inglesa o francesa.

Un aspecto relevante de la idea de legitimidad es que permite una cierta indeterminación acerca de la bondad del gobierno de los soberanos y de hasta qué punto pueden ser tolerados. Lo mismo puede decirse de un régimen democrático. Puede ser legítimo y estar de acuerdo con una larga tradición que se remonte a cuando su constitución fue aceptada por primera vez por el electorado (el pueblo) en una convención especial que la ratificó. Sin embargo, puede que no sea muy justo o que lo sea con dificultades. Y de modo parecido por lo que hace a sus leyes y a su política. Leyes aprobadas por sólidas mayorías pueden considerarse legítimas, aun cuando muchos protesten y las juzguen correctamente como injustas o de algún modo erróneas.

Así, la legitimidad es una idea más débil que la de justicia e impone constricciones más débiles a lo que puede hacerse. Es también una idea institucional, aunque desde luego hay una conexión esencial con la justicia. Nótese que, en primer lugar, las decisiones y leyes democráticas son legítimas no porque sean justas, sino porque han sido legítimamente aprobadas de acuerdo con un procedimiento democrático legítimamente aceptado. Resulta de gran importancia que la constitución que especifica el procedimiento sea suficientemente justa, aun cuando no sea perfectamente justa porque ninguna institución humana puede serlo. Pero puede no ser justa y ser, sin embargo, legítima con tal que sea suficientemente justa a la vista de las circunstancias y las condiciones sociales. Un procedimiento legítimo da lugar a leyes legítimas y políticas hechas de acuerdo con él. Y los procedimientos legítimos pueden ser consuetudinarios, establecidos desde mucho tiempo atrás y aceptados como tales. Ni los procedi-

mientos ni las leyes precisan ser justos según un estricto estándar de justicia, si bien, lo que también es verdad, no pueden ser excesivamente injustos. En algún punto, la injusticia de los resultados de un procedimiento democrático legítimo corrompe su legitimidad y eso trae la injusticia de la constitución política misma. Pero antes de alcanzar este punto, los resultados de un procedimiento legítimo son legítimos cualesquiera que ellos sean. Esto nos da legitimidad democrática puramente procedimental y la distingue de la justicia, incluso aceptando que la justicia no está concretada procedimentalmente. La legitimidad permite un cierto grado de injusticia que la justicia no permite.

Si bien la idea de legitimidad está claramente relacionada con la justicia, es notable que su especial papel en las instituciones democráticas (apuntado brevemente en la parte II) es autorizar un procedimiento apropiado para tomar decisiones cuando los conflictos y desacuerdos en la vida política convierten en imposible o raramente esperable la unanimidad. Así, existen muchas formas diferentes de procedimiento con diferentes pluralidades que generan decisiones legítimas dependiendo del caso: desde varias clases de comités y cuerpos legislativos a las elecciones generales o los elaborados procedimientos constitucionales para enmendar la constitución. Un procedimiento legítimo es un procedimiento que todos pueden aceptar razonablemente como libres e iguales cuando tienen que tomarse decisiones colectivas y falta normalmente el acuerdo. Las cargas del juicio conducen a ello incluso con razón y buena voluntad de todas las partes.[77]

4. Existen serias dudas, no obstante, acerca de esta idea de legitimidad procedimental. Es bastante plausible para una sociedad bien ordenada razonable, pues con instituciones democráticas bien organizadas y decentes los ciudadanos, razonables y racionales, aproba-

77. Estoy en deuda con Hinsch por una valiosa exposición acerca del significado y el papel de la legitimidad y su diferencia respecto a la idea de justicia. Véase su *Habilitationschrift* acerca de la legitimidad democrática. También estoy en deuda con David Estlund por su valioso texto inédito sobre este concepto como aparece en PL.

rían leyes y políticas casi siempre legítimas aunque no, desde luego, siempre justas. Sin embargo, este seguro de legitimidad se debilitaría gradualmente en la medida en que la sociedad dejase de estar bien ordenada. Ello ocurre porque, como vemos, la legitimidad de las promulgaciones legislativas depende de la justicia de la constitución (en cualquier forma, escrita o no), y cuanto mayor es su desviación de la justicia, tanto más probable es la injusticia del resultado, y las leyes no pueden ser demasiado injustas si han de ser legítimas. Los procedimientos políticos constitucionales pueden ser, en efecto, en condiciones normales y decentes, puramente procedimentales con respecto a la legitimidad. A la vista de la imperfección de todos los procedimientos políticos humanos puede que no haya semejante procedimiento con respecto a la justicia política y ningún procedimiento podría determinar su contenido sustantivo. De ahí que siempre dependamos de nuestros juicios de justicia sustantivos.[78]

Otra seria duda es que una democracia constitucional nunca podría, en la práctica, ordenar sus procedimientos y debates políticos de modo suficientemente próximo al ideal comunicativo del discurso de Habermas para tener la confianza de que su legislación no excede la indeterminación que permite la legitimidad. Las actuales condicio-

78. Creo que Habermas estaría de acuerdo con esta distinción entre justicia política y legitimidad, pues en un punto discute la legitimidad tanto de promulgaciones particulares como de la constitución misma que dependen ambas de la justicia o de la justificación. O como él mismo dice en *The Theory of Communicative Action, Volume 2: System and Lifeworld,* trad. De McCarthy, Boston, Beacon, 1987, pág. 178 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1988, vol. 2]: «el principio de promulgación y el principio de justificación se necesitan recíprocamente uno a otro. El sistema legal como un todo necesita anclarse en los principios básicos de legitimación». Habermas parece argumentar aquí contra Max Weber, que entendía la legitimidad como aceptación por parte de un pueblo de sus instituciones políticas y sociales. Aceptación sola sin justificación es algo que Habermas considera correctamente como insuficiente, puesto que la mera aceptación permite ir demasiado lejos. Yo únicamente añadiría, y pienso que Habermas estaría de acuerdo, que estas instituciones no precisan ser perfectamente justas; dependiendo de la situación, pueden ser injustas y sin embargo legítimas. Le estoy agradecido a Peritz, cuya comprensión de Habermas me ha sido inestimable, por esta referencia.

nes políticas en las que los parlamentos y otros cuerpos llevan a cabo sus tareas exigen grandes desviaciones de este ideal. Una es la presión del tiempo: la discusión tiene que estar regulada por reglas de orden, tiene que llegar a un término siguiendo el debido curso y tienen que hacerse las votaciones. No todo el mundo puede abarcar y evaluar toda la evidencia y a menudo ésta es demasiado incluso para ser leída y comprendida. Con frecuencia los legisladores tienen que decidir y votar muchas veces en la oscuridad, o de acuerdo con lo que sus no siempre imparciales líderes de partido y electores quieren. Incluso cuando procedimientos políticos bien diseñados moderan estos y otros defectos, sensatamente no podemos esperar ningún procedimiento legislativo que sea cercano al ideal con respecto a la justicia, aun cuando sea correctamente procedimental con respecto a la legitimidad. La distancia tiene siempre que ser demasiado grande.

La descripción que hace Habermas del procedimiento de razonamiento y argumentación en los discursos ideales es asimismo incompleta. No está claro qué formas de argumento se pueden usar, aunque éstos determinan de forma esencial el resultado. ¿Hemos de pensar, como parece sugerir, que en el discurso ideal tenemos que dar igual consideración a los intereses de cada persona? ¿Cuáles son los intereses relevantes? ¿O tienen que contar todos los intereses, como se hace en ocasiones al aplicar el principio de igual consideración? Eso podría arrojar un principio utilitarista para satisfacer el mayor equilibrio de intereses. Por otra parte, la concepción deliberativa de la democracia, a la que Habermas muestra tanta simpatía, restringe las razones que los ciudadanos pueden usar en apoyo de la legislación; a saber, a las razones coherentes con el reconocimiento de los demás ciudadanos como iguales. Aquí encontramos el problema de los argumentos a favor de leyes que apoyan la discriminación.[79] La idea básica es que la democracia deliberativa, así como el liberalismo político, limitan los intereses humanos relevantes a intereses fundamentales de ciertas clases, o bienes primarios, y exigen que las razo-

79. Véase la recensión que Cohen hizo del libro de Dahl *Democracy and Its Critics* en el *Journal of Politics*, LIII, 1 (octubre de 1991): 221-225, págs. 223 y sigs.

nes sean coherentes con el mutuo reconocimiento de los ciudadanos como iguales. La cuestión es que ningún procedimiento institucional, sin tales orientaciones sustantivas para admitir razones, puede cancelar la máxima: basura entra, basura sale. Aun cuando las condiciones de una democracia constitucional tienden a forzar, para tener influencia, la formación de grupos para defender puntos de vista más comprometidos y razonables, la mezcla de opiniones y razones en una votación en la que los ciudadanos carezcan de la conciencia de esas orientaciones puede llevar con facilidad a la injusticia, aun cuando el resultado del procedimiento sea legítimo.

Finalmente, las promulgaciones y la legislación de todos los procedimientos institucionales debería ser considerada siempre por ciudadanos como abierta al cuestionamiento. Es parte del sentido de la ciudadanía, no sólo colectivamente sino también individualmente, el reconocer que la autoridad política deriva de ella y que los ciudadanos son responsables de lo que se hace en su nombre. Las autoridad política no es misteriosa, ni tiene que estar santificada por símbolos o rituales que los ciudadanos no puedan entender en términos de sus objetivos comunes. Habermas no estaría en desacuerdo con esto, por supuesto. No obstante, opina que nuestros juicios considerados con sus elementos fijos —tales como las instituciones condenadas de la esclavitud y la servidumbre, la persecución religiosa, la subordinación de las clases trabajadoras, la opresión de las mujeres, y la acumulación ilimitada de vastas fortunas, junto con los horrores de la crueldad y de la tortura, o el mal de los placeres de ejercer la dominación— permanecen en el trasfondo como test sustantivos que muestran el carácter ilusorio de cualesquiera supuestas ideas puramente procedimentales de legitimidad y justicia política.

He tratado estos asuntos en esta sección para explicar por qué no estoy dispuesto a cambiar de opinión y por qué no me afecta la objeción de que la justicia como equidad es sustantiva y no procedimental. Pues, como yo entiendo esas ideas, no puede ser de otro modo. Creo que la doctrina de Habermas es también sustantiva en el sentido que he descrito, y pienso que de hecho no lo negaría. Por lo tanto su doctrina es procedimental de otro modo. Tengo la hipó-

tesis, mirando atrás a la parte I donde he citado dos pasajes de *Faktizität und Geltung*, que con los términos «sustantivo» y «sustancial» Habermas quiere significar o bien elementos de doctrinas religiosas y metafísicas, o bien aquellos elementos incorporados en el pensamiento y la cultura de las comunidades y tradiciones particulares, o bien posiblemente ambas cosas. Conjeturo que su idea principal es que una vez la forma y la estructura de los presupuestos del pensamiento, la razón y la acción, tanto teóricos como prácticos, están adecuadamente explicados y analizados por su teoría de la acción comunicativa, entonces todos los supuestos elementos sustanciales de aquellas doctrinas religiosas y metafísicas y las tradiciones de las comunidades han sido absorbidos (o sublimados) en la forma y la estructura de dichos presupuestos. Esto significa que en la medida que esos elementos tengan validez y fuerza en la justificación moral en materias de derecho y justicia,[80] su fuerza es plenamente capturada y puede ser defendida por medio del razonamiento de dichas forma y estructura, pues aquellas presuposiciones son formales y universales, esto es, son las condiciones de las clases de razón en todo pensamiento y acción.[81] La justicia como equidad es sustantiva, no en el sentido que he descrito (que lo es), sino en el sentido que surge de la tradición de pensamiento liberal y de la amplia comunidad de cultura política de las sociedades democráticas y pertenece a ellas. Así que no acaba de ser propiamente formal ni verdaderamente universal, de modo que no puede formar parte de los presupuestos quasitrascendentales (como dice Habermas a veces) establecidos por la teoría de la acción comunicativa.

Como doctrina política, la justicia como equidad no quiere formar parte de ninguna teoría comprehensiva de la forma y los presupuestos estructurales del pensamiento y la acción. Como he dicho,

80. Habermas no está hablando de ética, o de los valores éticos de individuos y grupos. Estos pueden ser perseguidos en el ámbito del derecho legítimo y justificado.

81. Por ejemplo, en el primer ensayo de *Justification and aplication* titulado «On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason», explica la forma de cuatro tipos de razón práctica. Véanse págs. 1-17.

persigue más bien dejar estas doctrinas tal como están y las critica sólo en la medida que no son razonables políticamente hablando.[82] Por lo demás, he intentado defender el tipo de liberalismo fundado en la justicia como equidad contra las agudas críticas de Habermas. Así, he intentado mostrar que en el liberalismo de la justicia como equidad las libertades modernas no son prepolíticas ni anteriores a toda formación de la voluntad. He afirmado además que en la justicia como equidad existe una conexión interna entre la autonomía pública y la autonomía privada y que ambas son cooriginarias.

Debería igualmente resistir la tendencia, presente en cierto pensamiento jurídico republicano cívico norteamericano, a encontrar como base de la autonomía privada (las libertades de los modernos) únicamente su conexión con la autonomía pública (las libertades de los antiguos). Como he indicado en la parte IV.3, la autonomía privada tiene una suficiente base ulterior en la segunda facultad moral. Para retener adecuadamente la cooriginariedad y coigualdad de las libertades de los antiguos y las de los modernos, es necesario que reconozcamos que ninguna de ellas es derivable de la otra o reducible a ella. Otra posible diferencia con Habermas que he mencionado es institucional, la cuestión del diseño constitucional. Aunque no es objeto de sus críticas, yo subrayo que dicho diseño no es en ningún caso privativo de la filosofía (ni supongo que él lo sostenga). Ésta sólo puede, como siempre, ayudar a proporcionar los principios políticos del juicio crítico e informado.

VI

Hay una cuestión relacionada con todo esto que no he discutido en detalle, la cuestión de cómo se puede entender exactamente que las instituciones políticas asociadas a la democracia constitucional

82. Una objeción relacionada con esto es la que hace Larmore en una penetrante reseña de FG de Habermas en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, XLI (1993): 3211-327. Una versión inglesa más extensa aparece en el *European Journal of Philosophy* (abril de 1995).

sean coherentes con la idea de la soberanía popular. Si asociamos la soberanía popular con algo como la regla de la mayoría ligada a la discusión libre, abierta y amplia, entonces hay al menos una dificultad aparente. Esta dificultad puede ser un aspecto de aquello a lo que Habermas se refiere cuando dice que «el tipo de autonomía política ... no puede desplegarse en el corazón de la sociedad constituida jurídicamente» (pág. 66). La coherencia de la democracia constitucional con la soberanía popular la he apuntado con la idea de democracia dualista discutida en la parte III.4, donde podría plantearse naturalmente una discusión. También es una cuestión demasiado seria para abordarla en mi réplica: requiere una exposición y explicación de las especiales características de las instituciones para el ejercicio del poder constituyente de un pueblo democrático al tomar decisiones constitucionales opuestas a las instituciones de la política democrática ordinaria en el marco establecido por aquellas decisiones. Pero quiero reconocer aquí expresamente la importancia de esta cuestión.[83]

Al concluir sus observaciones introductorias, Habermas dice que como comparte las intenciones de la justicia como equidad y considera sus conclusiones esenciales correctas, desea que sus diferencias se mantengan dentro de los límites de una disputa familiar. Sus dudas se limitan a si yo planteo mi concepción del modo más convincente; y en tanto en cuanto sus críticas plantean serios desafíos, opina que la *intensificación de sus objeciones ofrece una ocasión para* que la justicia como equidad muestre su vigor. Acepto de buen grado las críticas de Habermas tan amablemente ofrecidas; he intentado encarar el reto que representan. Al formular mis respuestas, repito lo que he dicho al comienzo acerca de que me he visto obligado a repensar y reexaminar muchos aspectos de mi concepción y ahora creo que la comprendo mejor que antes. Por todo ello siempre estaré en deuda con Habermas.

83. Les doy las gracias a Dworkin, Thomas Nagel y Lawrence Sager por apremiarme con esta cuestión. Le agradezco a Sager la instructiva discusión posterior.

JÜRGEN HABERMAS

«RAZONABLE» *VERSUS* «VERDADERO», O LA MORAL DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

«RAZONABLE» *VERSUS* «VERDADERO», O LA MORAL DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO[1]

John Rawls da por supuesto como pretensión de la idea de la «justicia como equidad» desarrollada por él que se trata de una concepción «independiente» [*freistehende*]: una idea que se mueve exclusivamente en el campo de lo político y deja la filosofía «tal como está». El objetivo y la factibilidad de esta estrategia de evitación dependen naturalmente de lo que entendamos por «lo político». Rawls emplea esta expresión en primer lugar para el campo objetual de una teoría política que se refiere al marco institucional y a la estructura básica de una sociedad (moderna). Es cierto que siempre se puede discutir sobre la elección más o menos convencional de los conceptos teóricos básicos; pero tan pronto como una teoría se demuestra como fecunda tales discusiones pierden interés. Otro uso menos trivial de la expresión, el de lo «político» en contraposición a lo «metafísico», suscita controversias que no son tan fácilmente eludibles.

Rawls emplea «político» diferenciado de «metafísico» para caracterizar las concepciones de la justicia que satisfacen una exigencia esencial del liberalismo, a saber: ser neutral frente a las distintas cosmovisiones o *comprehensive doctrines.* Rawls une la expresión «político» a una interpretación especial de la neutralidad: «It means that we must distinguish between how a political conception is presented and its being part, or derivable within, a comprehensive doctrine».[2]

1. Quiero agradecerles a Rainer Forst, Thomas McCarthy y Lutz Wingert sus inteligentes críticas.

2. J. Rawls, *Political Liberalism,* Nueva York, 1993, 12 (citado en adelante como PL) [trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 42: «Significa que

El tipo de neutralidad que distingue la naturaleza «política» de la «justicia como equidad», se aclara así porque puede presentarse como una concepción «independiente». Rawls explica lo que este estatus significa con una de las hipótesis más remarcables de su teoría: «I assume all citizens to affirm a comprehensive doctrine to which the political conception they accept is in some way related. But a distinguishing feature of a political conception is that is ... expounded apart from, or without reference to, any such wider background ... The political conception is a module ... that fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it». (PL, pág. 12) [«Parto del supuesto de que todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprehensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada. Pero es un rasgo distintivo de la concepción política el que ... se expone aparte de cualquier trasfondo más amplio o sin referencia a ninguno ... La concepción política es un módulo ... que cuadra con varias doctrinas comprehensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por esa concepción.»]

En este segundo sentido, la expresión «político» se refiere no a una materia determinada, sino a un estatus epistémico particular al que aspiran las concepciones políticas de la justicia: deben encajarse como parte coherente en diferentes cosmovisiones. Además, únicamente se pueden fundamentar en el seno de las respectivas doctrinas comprehensivas, aunque se pueden presentar y «aclarar» con independencia del contexto de las concepciones del mundo, lo cual quiere decir: se pueden encajar de modo plausible. También el liberalismo político reclama un estatus semejante. La expresión «independiente» tiene aquí una doble referencia, puesto que tiene que ser explicada en el marco de esta teoría. Por un lado, designa una condición necesaria para todas las concepciones de la justicia que se presentan como candidatas para la integración en un «consenso entrecruzado». Por otro lado, el predicado «independiente» debe aplicarse a la teoría que lo

---

tenemos que distinguir entre el modo en que se presenta una concepción política y el hecho de que forme parte, o sea derivable, de una doctrina comprehensiva»].

explica: la «justicia como equidad» es una de las candidatas más prometedoras. Este uso autorreferencial de «independiente» puede entenderse como pretensión política. Rawls espera que su propia teoría, en condiciones de un «equilibrio reflexivo pleno»,[3] ofrezca un fundamento sobre el que los ciudadanos de la sociedad norteamericana (e incluso los de la sociedad «moderna») podrían alcanzar un consenso político básico.

Menos plausible es que Rawls cargue el uso autorreferencial de la expresión «independiente» con una ulterior pretensión teórica. Rawls parece suponer que una teoría independiente en el campo de lo político ocupa un lugar semejante también en el campo de la filosofía y evita todas las controvertidas cuestiones de la metafísica «dejando la filosofía tal como está». Es difícil esperar que Rawls pueda explicar algo como el estatus epistémico de una concepción de la justicia independiente sin tener que adoptar una posición frente a cuestiones filosóficas que, ciertamente, no caen dentro de la categoría de lo «metafísico» pero que, no obstante, van más allá de la esfera de lo «político».

Ahora bien, la expresión «metafísico» tiene, por su contraposición a lo «político», un sentido propio. En cuestiones básicas de justicia política las sociedades modernas están orientadas, a causa de su pluralismo religioso y cultural, hacia un consenso que es neutral en relación a las concepciones del mundo en la medida en que es entrecruzado. Sin duda, una teoría que no sólo quiere fomentar un tal consenso tiene que ser en este sentido «política y no metafísica». Pero de ahí no se sigue que la teoría política pueda moverse «completamente en el campo de lo político» [R, pág. 77] y permanecer al margen de controversias filosóficas que no cesan. Los debates filosóficos pueden rebasar la esfera de lo político en distintas direcciones. La filosofía es una empresa institucionalizada como búsqueda cooperativa de la verdad y no mantiene necesariamente una relación interna con lo

3. J. Rawls, «Replay to Habermas», *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, pág. 141, nota 16 (en adelante citado como R).

En la presente edición pág. 88, nota 17. En adelante aparecerán entre corchetes las referencias a textos incluidos en la presenta edición. (*N. del e.*).

«metafísico» (en el sentido del *Liberalismo político*). Cuando una explicación del estatus espistémico de una concepción «independiente» nos enzarza en un debate no político sobre razón y verdad, ello no significa *eo ipso* embarcarse en cuestiones y controversias metafísicas. La investigación que sigue quiere aclarar este punto de modo indirecto, performativo, por así decirlo. Éste se hará explícito al intentar clarificar el estatus epistémico de una concepción de la justicia independiente —en un sentido político inocuo.

Quiero comprobar como funciona la división del trabajo entre lo político y lo metafísico que se refleja en una especial dependencia de lo «razonable» respecto de lo «verdadero». En modo alguno es evidente que para la «razonabilidad» de una concepción política sólo puedan tener mucho peso las razones públicamente defendibles e independientes de los actores, mientras razones públicas y dependientes de actores deberían bastar para la pretensión de «verdad» moral fuerte y autóctona. La generosa y detallada respuesta de Rawls a mis observaciones tentativas[4] aclara entre otras cosas los «tipos de justificación» que llevan a un *overlapping consensus*. A la luz de estas aclaraciones quiero desarrollar la tesis según la cual no podemos esperar de los ciudadanos «consenso entrecruzado» alguno en tanto no se hallen en disposición de adoptar un «punto de vista» moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume y que se anticipa a éstas. El concepto de lo «razonable» es o bien tan desinflado que resulta demasiado débil para caracterizar la validez de una concepción de la justicia reconocida intersubjetivamente, o bien es definido de modo suficientemente fuerte, pero entonces se solapa lo «razonable» práctico con lo moralmente justo. Deseo mostrar que —y por qué— al final Rawls no puede sino aceptar el peso pleno de las exigencias de la razón práctica que *plantean* las concepciones racionales del mundo y que en modo alguno reflejan sólo su feliz entrecruzamiento.[5]

4. Véase J. Rawls, *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, 109-131.

5. Con ello retomo y amplío objeciones de mi anterior artículo., véase *supra*, págs. 60 y sigs.

Permítaseme, antes de entrar en el asunto, caracterizar el desafío de la moderna situación de la conciencia a la que las teorías de la justicia tienen que reaccionar de un modo u otro, § I. A continuación esbozaré con la obligada brevedad el paso filosófico de Hobbes a Kant, § II, pues esta posición constituye el trasfondo de la alternativa característica de Rawls, § III. En la parte principal analizaré, § IV, el reparto de la carga de la prueba entre las concepciones de la justicia «razonables» y las morales «verdaderas» de las concepciones del mundo, con objeto, § V, de discutir las dificultades que dimanan de ello para la construcción de la justificación de un consenso entrecruzado. Finalmente, § VI, mencionaré argumentos para una concepción del «uso público de la razón» procedimental y cercana a Kant. Cuando se comprende la justicia política de este modo, § VII, la autolegislación democrática se desplaza al lugar que en el liberalismo político ocupan las libertades negativas. Con ello el acento se desplaza en favor de un republicanismo kantiano.

I. La moderna situación de partida

El liberalismo político representa una respuesta al desafío del pluralismo. Su principal preocupación la constituye el consenso político básico que asegura a todos los ciudadanos iguales libertades con independencia de su origen cultural, convicciones religiosas y formas de vida individuales. El consenso al que se aspira en cuestiones de justicia política ya no puede estribar en un *ethos* acomodado de modo tradicional y que penetre toda la sociedad. Pero los miembros de las sociedades modernas comparten la esperanza de poder cooperar entre sí de modo justo y sin violencia. A pesar de la ausencia de un consenso sustancial acerca de los valores que enraizaba en una concepción del mundo aceptada ampliamente por la sociedad, apelan como antaño a convicciones y normas morales que cada cual supone que todos deberían compartir. Con independencia de si un simple *modus vivendi* bastaría, las personas disputan acerca de cuestiones morales con razones que consideran decisivas. Llevan a cabo discursos morales así en la vida cotidiana como en la política, y aún más en

las cuestiones polémicas en torno a las constituciones políticas. Dichas discusiones avanzan aun cuando no está claro si después de todo los conflictos morales pueden dirimirse con ayuda de argumentos. Los ciudadanos suponen implícitamente que todos tienen una conciencia moral o un sentido de la justicia que opera más allá de los límites de las concepciones del mundo, al tiempo que aprenden a tolerar las disputas en torno a las concepciones del mundo como fuente de diferencias racionales de opinión.

Ante esta moderna situación de la conciencia, Rawls reacciona con la propuesta de una concepción de la justicia lo suficientemente neutral como para que pueda cristalizar en torno a ella un acuerdo político básico entre ciudadanos con distintos pareceres religiosos o políticos. Los filósofos morales y los teóricos políticos han visto su tarea en general en la elaboración de un equivalente racional de las justificaciones tradicionales de las normas y los principios. En las sociedades tradicionales la moral era una parte constitutiva de las concepciones ontológicas o religiosas del mundo que podían contar con la aceptación pública. Las normas éticas y los principios eran tenidos por elementos de un «orden de las cosas» o de un camino de salvación racional impregnado de representaciones de valor. En nuestro contexto resulta de interés ante todo que estas explicaciones «realistas» podían presentarse a modo de proposiciones susceptibles de ser verdaderas. Pero, tras la devaluación pública de las explicaciones religiosas o metafísicas y con el ascenso de la autoridad epistémica de las ciencias experimentales, los enunciados normativos fueron diferenciados más estrictamente de los enunciados descriptivos, de un lado, y de los juicios de valor y los enunciados vivenciales, de otro. Se tome la posición que se tome frente a la discusión en torno a ser y deber, con la transición a la modernidad la razón «objetiva» encarnada por la naturaleza o la historia de la salvación fue sustituida por la razón «subjetiva» del espíritu humano. Con ello se impuso la cuestión de si las proposiciones normativas en general tienen todavía un contenido cognitivo y de cómo, si es el caso, se pueden fundamentar.

Esta pregunta constituye ante todo un reto para aquellos (como Rawls o yo mismo) que rechazan tanto el realismo moral como el mo-

demo escepticismo frente a los valores. En la praxis cotidiana observamos la presuposición recíproca de la capacidad de juicio moral y eso exige una explicación de carácter racional que las argumentaciones morales no cuestionan directamente. El hecho de que prosigan las disputas morales dice algo acerca de la infraestructura de la vida social traspasada por pretensiones de validez triviales. La integración social depende en gran medida de una acción orientada al entendimiento que descansa en el reconocimiento de pretensiones de validez falibles.[6]

Frente a este trasfondo la premisa con la que Hobbes quería sacar a la filosofía práctica del callejón sin salida tampoco resulta especialmente plausible. Hobbes quiso reducir la razón práctica a razón instrumental. En la tradición hobbesiana del contrato social hallamos hasta hoy planteamientos inteligentes que coinciden en entender las razones morales en el sentido de motivos racionales y reducir los juicios morales a elecciones racionales. El contrato social se propone como un procedimiento para el que basta el autointerés ilustrado de los participantes. Los contratantes sólo precisan reflexionar sobre si, a la luz de sus deseos y preferencias, es idóneo o racional para ellos adoptar una regla de comportamiento o un sistema de dichas reglas. Pero como es sabido esta estrategia pasa por alto, como muestra el problema del *free-rider*, el sentido específicamente *obligatorio* de las normas vinculantes y los enunciados morales válidos. Me limitaré sin detenerme en él al argumento que T.M. Scanlon ha planteado contra el utilitarismo: «The rightmaking force of a person's desire is specified by what might be called a conception of moral argumentation; it is not given, as the notion of individual well-being may be, simply by the idea of what is rational for an individual to desire».[7] Pero si el

6. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort del Meno, 1981. Véase también mi artículo «Sprechakttheoretischen Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 1996, págs. 65-91.

7. T.M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en A.K. Sen, B. Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge U.P., 1982, pág. 199. [«La fuerza para hacer justicia del deseo de una persona se concreta por lo que podría denominarse una concepción de la argumentación moral; dicha concepción no está simplemente

contenido cognitivo de los enunciados normativos no se puede explicar en términos del concepto de racionalidad instrumental, ¿a qué tipo de razón práctica tenemos entonces que recurrir?

II. De Hobbes a Kant

Aquí se plantea la alternativa que ha dado el empujón decisivo al desarrollo de la teoría de Rawls: o bien podemos progresar de Hobbes a Kant y desarrollar un concepto de razón práctica que asegure en cierto modo el contenido cognitivo de los enunciados morales, o bien recurrimos de nuevo a las tradiciones «fuertes» y las doctrinas «comprehensivas» que garantizan la verdad de las concepciones morales incrustadas en ellas. En ambas direcciones topamos con obstáculos. En el primer caso, tenemos que distinguir claramente la razón práctica de la razón teórica, pero de modo que con ello no se pierda totalmente su contenido cognitivo. En el segundo, nos encontramos con un persistente pluralismo de visiones que en el círculo de sus partidarios son tenidas por verdaderas, aun cuando todos saben que sólo una de ellas puede ser verdadera.

En la tradición kantiana la razón práctica determina la perspectiva para el juicio imparcial de normas y principios. Este «punto de vista moral» se pone en obra con ayuda de diferentes principios o procedimientos —trátese del imperativo categórico o, como en Mead, de una intercambio ideal de roles, de una regla de argumentación como en Scanlon o, como en Rawls, de la construcción de una posición original que impone las adecuadas constricciones a la elección racional de las partes—. Estos diferentes diseños tienen como único fin posibilitar un acuerdo o entendimiento de suerte que satisfaga los resultados de nuestra intuición sobre el igual respeto y la responsabilidad solidaria para todos. Puesto que los principios y normas seleccionados de este modo aspiran a un reconocimiento general, el acuerdo co-

dada, como puede estarlo la noción de bienestar individual, por la idea de lo que sea racional desear para un individuo.»]

rrectamente alcanzado se tiene que poder acreditar en un sentido epistémico. Las razones que se colocan en el platillo de la balanza tienen que tener un peso epistémico y deben expresar no sólo lo que sea racional hacer para una determinada persona con sus preferencias dadas.

Una posibilidad de comprender el papel epistémico de tales deliberaciones prácticas está en la exacta descripción de cómo, desde el punto de vista moral, los intereses personales que hacen su entrada en la deliberación como motivos racionales cambian su papel y significado en el curso de la argumentación. En los discursos prácticos «cuentan», esto es, para el resultado sólo aquellos intereses que se presentan como valores reconocidos intersubjetivamente y que son *candidatos* a ser admitidos en el contenido semántico de normas válidas. Este umbral lo cruzan sólo aquellas orientaciones de valor que pueden ser aceptadas con buenas razones —y por ello tener fuerza vinculante— por todos los participantes (y afectados) por la conversión en norma de una materia necesitada en su caso de regulación. Un «interés» puede ser descrito como «orientación de valor» cuando es compartido por los demás en situaciones semejantes. Si se le quiere considerar desde el punto de vista moral, el interés se tiene que desligar de su vinculación a la perspectiva de la primera persona. Tan pronto como se le traduce a un vocabulario evaluativo intersubjetivamente compartido, apunta más allá de deseos o preferencias y puede adoptar, como candidato a una generalización valorativa en el marco de las fundamentaciones morales, el papel epistémico de un argumento. Lo que hace su entrada en el discurso como deseo o preferencia sobrevive al test de la generalización sólo como la descripción de un valor destinado a la regulación de la correspondiente materia que parece aceptable para todos los participantes en general.

Partamos del supuesto de que la deliberación práctica se puede comprender como una forma de argumentación distinta tanto de la elección racional como del discurso acerca de hechos. Entonces la teoría de la argumentación enfocada pragmáticamente se nos ofrece como el camino para elaborar una concepción de la razón práctica diferenciada tanto de la razón instrumental como de la razón teórica.

Las proposiciones normativas pueden conservar su sentido cognitivo sin ser asimiladas a proposiciones asertóricas ni ser reducidas a racionalidad instrumental. Con todo, la *analogía* todavía entonces existente entre verdad y rectitud normativa suscitaría ulteriores interrogantes. No podríamos evitar las conocidas controversias sobre los conceptos semánticos y pragmáticos de verdad y de fundamentación, al igual que no podemos evitar la discusión sobre la relación entre significado y validez, sobre construcción y función de los argumentos, etc. Tendríamos que ocuparnos de la relación del mundo social con el mundo objetivo y el mundo subjetivo y no podríamos eludir el persistente debate entorno a la racionalidad. Por tanto, el intento por parte de Rawls de evitar discusiones de este tipo resulta muy comprensible, pero sólo cuando al mismo tiempo no se califican estas controversias de «metafísicas».

Otra cuestión es la de si puede tener éxito la estrategia de descarga consistente en una clara separación entre la político y lo metafísico. Rawls siguió al principio la estrategia de avance kantiana. En la *teoría de la justicia* se planteó la tarea de aclarar el «punto de vista moral» con ayuda de la posición original. La construcción de la «justicia como equidad» se alimenta en cualquier caso de una razón práctica que se incorpora en las dos «facultades superiores» de la persona moral. En las *Dewey-Lectures* Rawls ha reelaborado este «constructivismo kantiano».[8] Éste alcanza su sedimentación en el tercer capítulo de *Political Liberalism*. Pero en el marco de este enfoque modificado la razón pierde su fuerte posición. A la razón práctica se la priva al mismo tiempo de su núcleo y se la rebaja a una racionalidad devaluada que cae en la dependencia de verdades morales fundadas en otra parte. La validez moral de la concepción de la justicia no se fundamenta ahora en una razón práctica universal y vinculante, sino de la feliz convergencia de concepciones razonables del mundo que se entrecruzan lo suficiente en sus partes morales. Sin embargo, los res-

8. J. Rawls, «Kantian Constructivism», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980, págs. 515-573. En este enfoque se mantiene firme R. Milo, «Contractarian Constructivism», *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, págs. 181-204.

tos de la concepción original no se encajan fácilmente sin sutura en la teoría actual.

En *Political Liberalism* se encuentran dos tendencias contradictorias en materia de fundamentación. La idea del consenso entrecruzado tiene como consecuencia el decidido debilitamiento de la pretensión de razón de la concepción kantiana de la justicia. En primer lugar, quiero presentar el nuevo reparto de la carga de la prueba entre la razón de la justicia política y la verdad de las concepciones del mundo y a continuación abordaré las inconsistencias que justifican que Rawls titubee en subordinar la razón práctica a la moral de las concepciones del mundo en el grado que propiamente exige la alternativa al enfoque kantiano que actualmente favorece.

III. La alternativa al procedimentalismo kantiano

Se alcanza un consenso entrecruzado, «when all the reasonable members of political society carry out a justification of the shared political conception by embedding it in their several reasonable comprehensive views» [«cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprehensivas razonables»] [R, pág. 91]. Rawls propone una división del trabajo entre lo político y lo metafísico con el resultado de que *el contenido, en el que* todos los ciudadanos pueden coincidir, se separa de *las correspondientes razones*, de las razones *por las cuales* los individuos lo aceptan como verdadero. Esta construcción parte de dos, pero sólo de dos perspectivas: cada ciudadano reúne la perspectiva del participante con la perspectiva del observador. Los observadores pueden describir procesos en la esfera política, por ejemplo, el hecho de alcanzar un consenso entrecruzado. Pueden tener conocimiento de que este consenso se logra como consecuencia del entrecruzamiento exitoso de los componentes morales de distintas concepciones del mundo religiosas o morales y que trae consigo la estabilidad de la colectividad. Pero en la posición del observador los ciudadanos

no pueden introducirse recíprocamente en otras concepciones del mundo y comprender el contenido de verdad de las mismas desde las respectivas perspectivas internas. Confinados en las fronteras de los discursos fácticos, a los observadores les está vedada una toma de posición ante lo que los participantes creyentes o convencidos consideran verdadero, justo y valioso desde la perspectiva de la primera persona. Tan pronto como los ciudadanos quieren expresarse sobre verdades morales o en general sobre «concepciones acerca de lo que es valioso en la vida humana» (PL, pág. 175), tienen que pasar a la de su propia concepción del mundo inscrita en la correspondiente perspectiva del participante. Pues los enunciados morales o los juicios de valor sólo se pueden fundamentar desde el contexto denso de interpretaciones comprehensivas del mundo. Las razones morales en favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones no públicas.

Los ciudadanos sólo se pueden convencer de la verdad de una concepción de la justicia —apropiada para todos— desde la perspectiva de sus respectivos sistemas interpretativos. Una concepción tal demuestra su idoneidad como plataforma común para una justificación *pública* de principios constitucionales porque encuentra la justificación *no pública* para el acuerdo fundamentador. Únicamente la circunstancia feliz de que converjan en el resultado las distintas razones no públicas motivadas tiene como consecuencia la validez pública, esto es, la «razonabilidad» del contenido por todos aceptado de este «consenso entrecruzado». De las premisas de diferentes concepciones *resulta* un acuerdo en las consecuencias. Para la estructura de la teoría es completamente decisivo que los participantes puedan observar esta convergencia meramente como un hecho social: «The express contents of these doctrines have no normative role in public justification» [«Los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública»] [R, pág. 91]. En este estadio, Rawls no concede a sus ciudadanos una tercera perspectiva, una perspectiva que incluya las del observador y del participante. Antes de que se establezca el consenso entrecruzado no hay ninguna perspectiva pública, intersubjetivamente compartida, que haga posi-

ble para los ciudadanos una formación imparcial del juicio desde el origen mismo, por así decirlo. Falta, como podemos decir, el «punto de vista moral» desde el que los ciudadanos pudieran desarrollar y justificar una concepción política en *una deliberación pública común*. Lo que Rawls denomina «uso público de la razón» presupone la plataforma común de un consenso básico ya logrado. Los ciudadanos entran en esta plataforma sólo *post festum, esto es, como consecuencia* del «entrecruzamiento» resultante de sus distintas convicciones de fondo: «Only when there is a reasonable overlapping consensus can political society's political conception of justice be *publicly* ... justified» [«La concepción política de la justicia de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entrecruzado razonable ...»] [R, pág. 92].

La descripción de la moderna situación de partida da la medida para la relación complementaria entre lo político y lo metafísico, tal como se presenta desde la perspectiva del «creyente», es decir, desde quien se halla en el lado «metafísico». En la división del trabajo entre lo político y lo metafísico, se refleja la relación complementaria entre el agnosticismo *público* y la confesión *privatizada*, entre el poder neutral de un Estado ciego a las coloraciones confesionales y la fuerza iluminadora de concepciones del mundo que compiten en sentido empático por la «verdad». Las verdades morales, que como antaño se encuentran incrustadas en cosmovisiones religiosas o metafísicas, comparten esta pretensión de verdad fuerte, a pesar del hecho de que, al mismo tiempo, el pluralismo recuerda que las doctrinas públicas ya no resultan susceptibles de justificación pública.

Este ingenioso reparto de la carga de la prueba libera a la filosofía de su turbadora tarea de crear un sustituto de la fundamentación metafísica de las verdades morales. Lo metafísico permanece, aun cuando por así decirlo se lo elimina de la agenda pública, base de validez última de lo moralmente justo y lo éticamente bueno. Por otro lado se priva a lo político de una fuente de validez propia. Sin embargo, la idea innovadora del «consenso entrecruzado» conserva la conexión interna de la justicia política con los componentes morales de las concepciones del mundo sólo con la condición de que esta co-

nexión sea inteligible para la moral de las cosmovisiones, es decir que siga siendo *inabordable públicamente*: «It is up to each comprehensive doctrine to say how its idea of the reasonable connects with its concept of truth» [«corresponde a cada doctrina comprehensiva razonable decir cómo conecta su idea de lo razonable con su concepto de verdad»] (PL, pág. 94). El consenso entrecruzado se apoya en los componentes morales en cada caso distintos que un ciudadano considera en conjunto verdaderos. Nadie puede saber desde el punto de vista del observador cuál de las concepciones del mundo en competencia es efectivamente verdadera, si alguna lo es. Sólo la verdad de esta doctrina ya garantizaría «that all the reasonable doctrines yield the right conception of justice, even though they do not for the right reasons as specified by the one true doctrine» [«que todas las doctrinas razonables proporcionan la concepción correcta de la justicia política aunque no lo hagan por las razones correctas según las concibe la doctrina que es verdadera»] (PL, pág. 128).

Rawls se concentra como Hobbes en las cuestiones de la justicia política y toma en préstamo de la tradición hobbesiana la idea de que tiene que alimentar la apetecida conciliación de las razones privadas, no públicas. De modo distinto a como ocurre en Hobbes, en Rawls la aceptabilidad racional de una propuesta que obtenga aprobación se apoya en la sustancia moral de concepciones del mundo diferentes, pero convergentes a este respecto —y no en las preferencias de distintas personas que se complementan mutuamente—. Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan —más allá de un *modus vivendi*— un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas. El consenso entrecruzado descansa, como compromiso, en las *distintas* razones respectivas de las partes participantes; pero a diferencia de un compromiso estas razones son de naturaleza moral.

IV. UNA «TERCERA» PERSPECTIVA PARA LO RAZONABLE

La idea del *overlapping consensus* hace necesaria una explicación de la expresión *reasonable.* Aun cuando la aceptación de una concepción independiente de la justicia vive de verdades metafísicas que la complementan, dicha concepción tiene no obstante que ir al encuentro de una «razonabilidad» que *añade* el aspecto del reconocimiento público a aquellas verdades idiosincrásicas y recíprocamente opacas. Desde el punto de vista de la validez existe una incómoda asimetría entre la concepción pública de la justicia, que plantea una pretensión débil de «razonabilidad», y las doctrinas no públicas con una pretensión fuerte a la «verdad». Resulta contraintuitivo que una concepción pública de la justicia deba obtener su autoridad moral en última instancia de razones no públicas. Todo lo que tiene validez se tiene que poder justificar públicamente. Los enunciados válidos obtienen el reconocimiento universal por las mismas razones. La expresión *agreement* [«acuerdo»] es al respecto ambivalente. Mientras las partes que negocian un compromiso pueden asentir cada uno por distintas razones, los participantes en una argumentación tienen que conseguir el acuerdo racionalmente motivado, si se da el caso, a partir de las mismas razones. Semejante praxis argumentativa apunta a un consenso conseguido *pública y colectivamente.*

Más acá de la esfera política, las argumentaciones ya exigen en cierto modo un uso público de la razón. En los discursos racionales se plantea como tema sólo lo que en la vida cotidiana sirve como recurso para la fuerza vinculante de los actos de habla —esto es, las pretensiones de validez que reclaman reconocimiento intersubjetivo y que en caso de ser problematizadas prometen una justificación pública—. Así ocurre también con las pretensiones de validez normativas. La costumbre de disputar acerca de las cuestiones morales se hundiría si los participantes en ella tuvieran que partir del supuesto de que los juicios morales dependen *esencialmente* de las convicciones de la fe personal y ya no pudieran contar con la aceptación de

aquellos que no comparten esa fe.[9] Esto no se puede aplicar ciertamente sin más a la política, pues las confrontaciones políticas son de naturaleza mixta. Pero cuanto más traten de principios constitucionales y de las concepciones de la justicia que les subyacen tanto más se *asemejan* a los discursos morales. Por lo demás, las cuestiones políticas básicas van unidas a cuestiones de implementación del derecho. Y las regulaciones *obligatorias* hacen que el consenso político básico sea con mayor razón necesario.

Lo discutible no es la necesidad misma, sino *cómo* hay que satisfacerla. La cuestión es si los ciudadanos en general pueden considerar algo como «razonable» si no pueden adoptar un tercer punto de vista justo al del observador y el del participante. ¿Puede resultar un consenso que sea apropiado para los ciudadanos de una colectividad política como fundamento de un uso público de la razón a partir de la pluralidad de razones cosmovisivas cuyo carácter no público es reconocido recíprocamente? Ante todo me gustaría saber si Rawls puede explicar la formación de semejante consenso entrecruzado sin referirse implícitamente a una tal «tercera» perspectiva a partir de la cual «nosotros», los ciudadanos, deliberamos colectiva y públicamente para saber lo que es en igual medida interés de cada cual.

La perspectiva del partidario de una comunidad de creencias es distinta de la de un participante en discursos públicos. La fuerza resolutoria existencial de un individuo insustituible que desea aclararse desde la perspectiva de la primera persona del singular acerca de cómo debe conducir su vida, es algo distinto a la conciencia falibilista de la formación política de la opinión y la voluntad de los ciudadanos participantes. Pero, como se ha mostrado, Rawls se imagina el proceso de entendimiento de una concepción común de la justicia no de manera que los ciudadanos adopten colectivamente la misma perspectiva. Dado que está ausente, la concepción que resulta «razonable» tiene que encajarse en el contexto de las correspondientes concepciones del mundo consideradas «verdaderas». La circuns-

9. Véase L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Francfort del Meno, 1993, parte II, págs. 166 y sigs.

tancia, empero, de que la verdad no pública de las doctrinas religiosas o metafísicas tiene prioridad frente a la razonabilidad de una concepción política, ¿no tiene que afectar al sentido universalista de «razonable»?

Rawls introduce el predicado «razonable» del siguiente modo. Los ciudadanos que están dispuestos y en situación de vivir en una sociedad «bien ordenada» se llaman razonables; como personas razonables tienen también concepciones razonables del mundo en su conjunto. Si el esperado consenso resulta de doctrinas razonables, su contenido vale también como razonable. «Razonable» se refiere entonces, en primer lugar, a la actitud de personas que, § I, están dispuestas a entenderse acerca de condiciones equitativas de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales y a observarlas, y que, § II, están en situación de reconocer cargas de la prueba y obligaciones de la argumentación —*burdens of argument*— asumiendo sus consecuencias. El predicado en cuestión se traslada en el siguiente paso de las *actitudes* a las *convicciones* de personas razonables. Las concepciones razonables del mundo refuerzan por su parte la posición tolerante de los miembros porque son reflexivas de una determinada clase y en relación a las consecuencias prácticas están sujetas a determinadas constricciones. La conciencia «reflexiva» es el resultado de que entre doctrinas en competencia existe un desacuerdo razonablemente esperable. Y en condiciones de pluralismo cosmovisivo las fuerzas de la creencia subjetivizadas de este modo sólo pueden competir entre sí teniendo los mismos derechos cuando sus partidarios se abstienen de emplear el medio de la violencia política para imponer las verdades de creencia.

En nuestro contexto es ante todo importante que la «razonabilidad» de los ciudadanos y concepciones del mundo especificada de esta manera en modo alguno exige ya aquella perspectiva desde la cual las cuestiones básicas de la justicia política se pueden debatir colectiva y públicamente. El punto de vista moral no viene implicado ni por actitudes «razonables» ni es posibilitado por concepciones del mundo «razonables». Dicha perspectiva se nos abre sólo cuando se ha producido un consenso entrecruzado en torno a una concepción

de la justicia. No obstante, Rawls parece no poder sino recurrir al menos extraoficialmente a esta «tercera» perspectiva también «en aquel caso fundamental de la justificación pública» [R, pág. 92]. Uno tiene la impresión de que Rawls se encuentra dividido entre su estrategia originaria, seguida en la *Teoría de la Justicia*, y todavía fuertemente apegada a Kant, y la alternativa desarrollada más tarde que se toma en serio el hecho del pluralismo. También aquí asume el filósofo todavía la perspectiva de juicio imparcial; pero este, digamos, punto de vista profesional, no encuentra ningún equivalente en un punto de vista moral que los ciudadanos pudieran compartir desde el origen.

Entretanto, Rawls se ha expresado ampliamente acerca del problema de la justificación del consenso entrecruzado [R, págs. 89 y sigs.]. Cuando ponemos bajo la lupa las tres clases de justificación que ahí aclara, topamos con la interesante cuestión de cómo se pueden identificar entonces como tales las concepciones del mundo «razonables» si no está disponible ninguna razón práctica independiente de los baremos de las concepciones del mundo. Para la selección de las concepciones del mundo razonables son hasta cierto punto necesarias decisiones normativas «finas» que tendrían que poder ser independientes de los supuestos de fondo metafísicos «densos».

V. La última etapa de la justificación[10]

Rawls llama al lugar donde ha de tener lugar la justificación de una concepción de la justicia «the place among citizens in civil society —the viewpoint of you and me» [«el lugar entre ciudadanos en la sociedad civil —el punto de vista tuyo y mío»]. Aquí cada ciudadano

10. Sigo las «tres clases» de justificación en el orden en que las presenta el propio Rawls. Este orden lógico no se entiende como una secuencia temporal de etapas, pero indica el camino por el que todo contemporáneo puede radicalizar su toma de posición acerca de las cuestiones actuales de justicia política. Desde el momento que cuestiona ulteriormente su crítica del consenso político básico existente desde la perspectiva de otra concepción de la justicia, tiene que defender esta alternativa por el camino de dicha génesis lógica.

parte del contexto de su propia concepción del mundo y del concepto moral de justicia incrustado en ella. Pues para la reflexión normativa al principio está disponible sólo esta perpectiva del participante. En tal sentido, tampoco hay en el punto de partida ninguna diferencia relevante entre la posición de un ciudadano cualquiera y la del filósofo. Filósofo o no, una persona razonable se guiará por su sentido de la justicia para desarrollar una concepción de la justicia independiente que esperará que sea aceptada por todas las personas razonables en el papel de ciudadanos presuntamente libres e iguales. El primer paso reconstructivo exige, entonces, la abstracción de las doctrinas comprehensivas. Con objeto de lograr aquella *pro tanto justification* los ciudadanos pueden pasar a considerar doctrinas filosóficas bien pensadas, pero diferentes. Tales teorías ofrecen un hilo conductor para el paso exigido en la abstracción. Por ejemplo se ofrece la «posición original» como esquema para dicho test de universalización. Los principios que pasan el test parecen ser aceptables para todos.

Sin embargo, en la aplicación del procedimiento nadie podrá prescindir completamente de la propia precomprensión. «Tú y yo» no podemos manejar el test de universalización sin partir de presupuestos. Tenemos que hacerlo desde la perspectiva constituida por cada propia concepción del mundo. En ello influyen especialmente supuestos de fondo acerca de la esfera de lo político y, sobre todo, acerca de lo que debe contar como asunto político. En el siguiente paso no debería haber ninguna sorpresa, siempre y cuando la concepción que a cada ciudadano se le aparece como con más perspectivas se adecúe a la propia visión del mundo. Ciertamente, el test de universalización exige que todo ciudadano razonable haga abstracción de las distintas concepciones del mundo. Pero esta operación de universalización tiene que efectuarse en el contexto de la propia concepción del mundo. Pues nadie puede abandonar su perspectiva de participante sin perder de vista —desde la perspectiva del observador— la dimensión normativa como tal.

Por esta razón el test de universalización no funciona en el primer tránsito de un modo muy distinto a la regla de oro: filtra todos los ele-

mentos que *desde la perspectiva de cada cual* son inadecuados para ser aceptados por todas las personas razonables. Dicha prueba la pasan sólo los principios y prácticas, así como aquellas reglas e instituciones, que, cuando se imponen en general, lo hacen porque *según mi comprensión de lo político* están en el interés de todos. A este respecto, el manejo de la prueba está condicionado por la precomprensión vinculada a la concepción del mundo, de otro modo sería supérfluo el tercer paso de la justificación, paso que se verifica análogamente al paso de la regla de oro al imperativo categórico.[11] Rawls considera necesario este paso porque «tú y yo» no podemos saber si tuvimos éxito con la perseguida abstracción respecto a todo contexto cosmovisivo cuando, partiendo cada cual de *su* mejor entendimiento de la esfera política, sujetamos nuestras convicciones normativas a las constricciones de la posición original. Sólo tenemos en cuenta a los demás ciudadanos en la última estapa, que Rawls describe como «the stage of wide and reflective equilibrium» [«etapa del equilibrio amplio y reflexivo»] [R, pág. 88, nota 16]: «Reasonable citizens take one another into account as having reasonable comprehensive doctrines that endorse that political conception» [«los ciudadanos razonables se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprehensivas razonables que apoyan dicha concepción política»] [R, pág. 91].

Este paso, que finalmente debe originar el consenso entrecruzado, se puede entender como una radicalización del test de universalización que hasta entonces ha sido llevado a cabo sólo de modo incompleto y aún egocéntrico. Sólo la aplicación *recursiva* del procedimiento conduce al resultado esperado: todos los ciudadanos, no sólo tú y yo, tenemos que probar desde la perspectiva de nuestra visión de lo político si existe alguna propuesta que pueda encontrar asentimiento. Rawls habla de *mutual accounting*; pero se refiere a una *observación* mutua mediante la que se determina si puede tener lugar el acuerdo. El consenso es un acontecimiento que sucede: «Public

11. Véase J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Francfort del Meno, 1991, págs. 106 y sigs.

justification *happens* (la cursiva es mía) when all the reasonable members of political society carry out a justification of the shared political conception by embedding it in their several reasonable comprehensive views» [«La justificación pública se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprehensivas razonables»] [R, pág. 91]. En este contexto las expresiones *public* [«pública»] y *shared* [«compartida»] son algo equívocas. El consenso entrecruzado es resultado del control realizado por todos simultáneamente, pero por cada uno en singular y para sí, de la concepción propuesta para comprobar si se adecua a su propia concepción del mundo. Si ha de funcionar, cada uno tiene que aceptar la misma concepción, aunque ciertamente cada uno por sus razones propias, no públicas, y al tiempo que se asegura la toma de posición afirmativa de todos los demás: «The express contents of these doctrines have no role in public justification; citizens do not look into the content of other's doctrines ... Rather, they take into account and give some weight only to the fact —the existence— of the reasonable overlapping consensus itself» [«los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás .... Más bien tienen en cuenta y dan cierto peso sólo al hecho —la existencia— del consenso entrecruzado mismo»] [R, pág. 91]. El consenso entrecruzado descansa, pues, sobre lo que Rainer Forst ha llamado «el uso privado de la razón con propósitos político-públicos».[12] Una vez más nos encontramos que en este diseño para las «tres clases» de justificación falta una perspectiva de juicio imparcial y un uso público de la razón en sentido estricto, un uso que no sea sólo posibilitado por el consenso entrecruzado, sino que sea practicado *de entrada.*

Sin embargo no es muy verosímil que, en el sentido dado, ciudadanos «razonables» hayan alcanzado alguna vez un consenso entrecruzado si sólo pueden convencerse de la validez de sus conceptos de

12. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Francfort del Meno, 1994, pág. 159.

justicia en el contexto de sus respectivas concepciones del mundo.[13] Las posibilidades dependen esencialmente de qué revisiones están permitidas en la última etapa de una justificación descentrada. La concepción justificada «pro tanto», que «tú o yo» consideramos válida desde tu o mi perspectiva «tras sumar todos los valores», puede fracasar ante el veto de los demás. Antes de que nuestra concepción pueda iluminar a todos, tiene que ser revisada. El desacuerdo que despiertan tales adaptaciones afecta en primera línea a las diferencias en la comprensión de lo político no anticipadas por ti o por mí en el primer tránsito. Siguiendo a Rawls, distingo tres clases de diferencias de opinión: las que, § I, se refieren a la definición del campo de las cuestiones públicas; las que, § II, se refieren a la jerarquía y la ponderación razonable de los valores políticos; y la última y más importante, § III, la que se refiere a la prioridad de los valores políticos frente a los valores no políticos.

ad I y II. Diferentes interpretaciones, por ejemplo del principio de separación del Estado y de la Iglesia, tocan la extensión y el ámbito de lo político; conducen, esto es, a diferentes recomendaciones normativas, en este caso recomendaciones acerca del estatus y el papel de las comunidades y organizaciones religiosas. Otras controversias se refieren a la jerarquía de los valores políticos, por ejemplo, al valor intrínseco o bien meramente instrumental de la participación de los ciudadanos en los casos en que los derechos a la participación política tienen que ser sopesados frente a las libertades negativas. Estos casos de disputa normalmente se resuelven ante los tribunales, en última instancia ante el tribunal constitucional, por tanto, sobre la base de una concepción de la justicia ya aceptada. Así lo ve también Rawls. Sin embargo, en algunos casos, los conflictos no pueden alcanzar un punto tan profundo que las diferencias de opinión lleguen a poner en cuestión el consenso político básico. Estos conflictos socavan el consenso entrecruzado mismo. Podemos suponer, empero, que la mayoría de estos puntos conflictivos se pueden solventar consensuadamente, en su caso mediante revisiones de la interpretación dominante de la constitución. Adaptaciones logradas de este tipo

13. Véase Forst (1994), págs. 152-161 y 72 y sigs.

confirmarían que, en aquella última etapa de la justificación, los ciudadanos podrían aprender unos de otros, aun cuando sólo de manera indirecta. El veto de los demás puede *ocasionar* que tú y yo comprendamos que las concepciones de la justicia que planteamos al comienzo no eran aún lo suficientemente *descentradas*.

ad III. Otra clase de conflictos se extiende a la definición de lo que se debería poder esperar de las concepciones «razonables» del mundo. Después está a disposición el concepto mismo de lo «razonable». Un ejemplo es, en una determinada descripción, la disputa en torno al aborto. Así, algunos católicos partidarios de la prohibición general del mismo afirman que para ellos sus convicciones religiosas acerca del valor de la inviolabilidad de la vida son más importantes que cualquier valor político en cuyo nombre otros ciudadanos les exigen su asentimiento a una regulación digamos de talante liberal moderado. Rawls discute este caso de pasada, pero desplaza el conflicto del plano de la *prioridad* de los valores políticos al plano del *sopesar* razonable *entre* valores políticos (PL, págs. 243 y sigs.). Rawls presupone, esto es, que el principio del uso público de la razón por parte de los ciudadanos exige una *traducción* de sus concepciones ético-existenciales al lenguaje de la justicia política. Pero con las propias premisas de Rawls la «razón pública» de los ciudadanos puede imponer estas constricciones sólo cuando ya se ha conseguido un consenso político básico. *Durante* la formación del consenso entrecruzado no existe ningún equivalente de la autoridad neutral de un tribunal constitucional (que naturalmente sólo entiende el lenguaje del derecho). En este estadio tampoco existe la posibilidad de apelar a la prioridad de lo justo frente a lo bueno porque esta primacía presupone a su vez la prioridad de los valores políticos frente a los valores no políticos.[14] Rawls admite ciertamente que en caso de conflicto los valores políti-

14. «The particular meaning of the priority of right is that comprehensive conceptions of the good are admisible ... only if their pursuit conforms to the political conception of justice» (PL, pág. 176, n. 2). [«El significado particular de la prioridad de lo justo es que las concepciones comprehensivas del bien sólo resultan admisibles ... si la adhesión a ellas resulta conforme con la concepción política de la justicia.»]

cos prevalecen frente a todos los demás valores (PL, pág. 139). Pero esto no se sigue de la «razonabilidad» de las personas y sus convicciones. Pues Rawls se contenta con asegurarse de que los valores políticos son precisamente «valores muy fuertes» (PL, pág. 155). En otros lugares se limita a la «esperanza» de que finalmente esa prioridad sea reconcida por los partidarios de concepciones del mundo razonables.[15]

De estas moderadas formulaciones se desprende que los conflictos profundos del tercer tipo sólo pueden contar con una solución cuando la tolerancia de los ciudadanos razonables y la razonabilidad de sus concepciones del mundo *impliquen* una percepción armónica de lo político y de la primacía de los valores políticos. Pero semejante exigencia racional no sólo pone en primer plano cualidades que las concepciones del mundo razonables exhiben de todos modos; la esperanza en la razonabilidad tiene que ser *impuesta* a las concepciones del mundo en competencia. En la prioridad de los valores políticos se expresa una exigencia de la razón práctica —la exigencia de imparcialidad articulada por lo demás en el punto de vista moral—. Pero ésta no está contenida en el concepto de lo razonable introducido por Rawls. En la actitud de las personas «razonables» que quieren tratarse mutuamente de modo equitativo, a pesar de saber que no coinciden en sus concepciones religiosas o metafísicas, el punto de vista moral colectivo está en todos tan ausente como en la reflexividad y la renuncia a la violencia de las concepciones del mundo «razonables». Una exigencia de la razón práctica que tiene que *doblegarse* ante con-

15. «In this case (i.e. when an overlapping consensus is achieved) citizens embed their shared political conception in their reasonable comprehensive doctrines. Then we hope that citizens will judge (by their comprehensive view) that political values are normally (though not always) prior to, or outweigh, wathever non-political values may conflict with them» [R, pág. 97]. [«En este caso (es decir cuando se ha logrado un consenso entrecruzado), los ciudadanos insertan su concepción política compartida en sus doctrinas comprehensivas razonables. Esperamos entonces que los ciudadanos juzguen (a partir de sus puntos de vista comprehensivos) que los valores políticos estén ordenados, normalmente, aunque no siempre, de modo prioritario a, o tengan un mayor peso que, cualquier valor no político que pueda entrar en conflicto con ellos.»]

cepciones del mundo, si es que el consenso entrecruzado ha de ser posible, sólo se puede justificar evidentemente por la fuerza de una autoridad epistémica independiente de las concepciones del mundo mismas.[16]

Pero con una razón práctica emancipada de la dependencia de la moral de las concepciones del mundo, la relación interna entre lo verdadero y lo razonable se volvería públicamente accesible. Esta conexión tiene que permanecer opaca sólo mientras la fundamentación de una concepción política sea inteligible únicamente a partir del contexto de la respectiva concepción del mundo. Esta perspectiva se invierte, sin embargo, cuando la prioridad de los valores políticos tiene que legitimarse a partir de una razón práctica que primero define qué concepciones del mundo valen como razonables.

VI. Filósofos y ciudadanos

La tensión entre la «razonabilidad» de una concepción política aceptable para todos los ciudadanos con concepciones razonables del mundo y la «verdad» que el individuo atribuye a esa concepción desde su cosmovisión permanece irresuelta. Por un lado, la validez de la concepción política se alimenta en última instancia de los recursos de validez de las distintas concepciones del mundo en la medida que éstas son razonables. Por otro lado, las concepciones del mundo razonables tienen que acreditarse según los baremos que les prescribe la razón práctica. Lo que las distingue como razonables se mide según estándares que no se pueden obtener de las correspondientes concepciones del mundo. ¿Puede fundamentar Rawls estas limitaciones de la razón práctica sin regresar al punto de vista kantiano de *A Theory of Justice*, o tiene que abandonar la estratagema liberal de la división del trabajo entre lo político y lo metafísico? Es cierto que Rawls toma en consideración también en *Political Liberalism* limitaciones de la «razón pública» —«the general ones of theoretical and practical

16. Debo este argumento a R. Forst (1994), véase nota 8.

reason»— [«las limitaciones generales de la razón teórica y de la razón práctica»]. Pero éstas entran en juego después de ser aceptada la «justicia como equidad» por los ciudadanos; sólo entonces pueden determinar la prioridad de la justo frente a lo bueno (PL, pág. 210) y el modo del uso público de la razón (PL, págs. 216 y sigs.).

Sin embargo, cuando la razonabilidad de las concepciones del mundo tiene que expresar restricciones que éstas no pueden crear por sí mismas, lo que haya de valer como razonable tiene que apoyarse en una instancia de imparcialidad que ya está en vigor desde antes de la cristalización de un consenso político básico. La «Teoría de la justicia» pretendía ser válida en nombre de la razón práctica; no se remitía a la afirmación de parte de las concepciones del mundo razonables. En el curso del tiempo, Rawls se apercibió de que no tanto el contenido como la disposición de la teoría no daba cuenta satisfactoriamente «del hecho del pluralismo» [R, pág 92, n. 2]. Por esta razón presenta Rawls ahora el contenido esencial de la teoría originaria como un primer paso de la construcción que precisa ser completado. El paso ulterior debe conducir, por así decirlo, del seminario a la esfera pública política y la investigación filosófica debe desembocar en el consenso político básico. El reparto de la carga de la prueba entre ambas partes se refleja en la relación entre lo razonable y lo verdadero. No el filósofo, sino los ciudadanos deben tener la última palabra. Rawls no carga ciertamente todo el peso de la fundamentación en las concepciones razonables del mundo, pero les está reservada *en última instancia*. La teoría chocaría incluso contra su propio espíritu liberal si constituyera un prejuicio para la formación de la voluntad política de los ciudadanos y anticipara sus resultados: «Students of philosophy take part in formulating these ideas but always as citizens among others» [«Los estudiosos de la filosofía toman parte en la formulación de estas ideas pero siempre como ciudadanos entre otros»] [R, pág. 135].

El peligro del paternalismo filosófico amenaza naturalmente sólo por el lado de un teoría que da ventaja total a los ciudadanos para que emprendan todo el diseño de un sociedad bien ordenada. Rawls no tiene en cuenta que la alternativa de un procedimentalis-

mo[17] aplicado consecuentemente podría desdramatizar la cuestión de la tutela filosófica de los ciudadanos. Una teoría que se limita a clarificar las implicaciones de la institucionalización jurídica de procedimientos de autolegislación democrática, no prejuzga los resultados que los ciudadanos mismos tienen que alcanzar en uno de estos marcos institucionales configurados por estos procedimientos. Una razón práctica que se encarne en procesos no en contenidos, no desempeña ella misma entonces ningún papel paternalista cuando se le restituye una autoridad posmetafísica, independiente de concepciones del mundo. Para este enfoque, que es el que yo favorezco, se encuentra en Rawls algún punto de apoyo.

Resumamos, en primer lugar, las reflexiones realizadas hasta ahora. Las concepciones políticas razonables que hacen valer la prioridad de los valores políticos y establecen igualmente qué concepciones religiosas o metafísicas pueden considerarse razonables no sólo tienen que ser elaboradas desde un punto de vista imparcial sino que *también han de ser aceptadas*. Este punto de vista trasciende la perspectiva de participante de los ciudadanos que se encuentran atrapados en el contexto de sus respectivas cosmovisiones. Por eso los ciudadanos pueden tener la última palabra sólo cuando desde una perspectiva globalizante e intersubjetivamente compartida podemos también decir: desde el punto de vista moral que ya participamos en la «formulación de estas ideas». El test recursivo de universalización que Rawls reserva a la tercera etapa de la justificación se convertiría entonces en un componente integral de la discusión pública acerca de las propuestas para una concepción de la justicia susceptible de ser consensuada. La aceptación racional del resultado —se tratase de la «justicia como equidad» o de cualquier otra concepción— no se determinaría mediante la observación recíproca de un consenso *puesto*

17. Estoy de acuerdo con las explicaciones de Rawls acerca de la justicia procedimental *versus* la justicia sustancial; estas reflexiones no afectan, empero, el sentido en que yo empleo las expresiones «procedimiento» y «racionalidad procedimental» cuando sostengo que una praxis argumentativa dispuesta de determinado modo fundamenta el supuesto de la aceptabilidad racional de los resultados de la misma.

a punto; la fuerza de autoridad la ganarían más bien las condiciones del discurso, las propiedades formales de los procesos que empujan a los participantes a adoptar el punto de vista del juicio imparcial.

En *Political Liberalism* encontramos también una reflexión muy parecida, pero en otro lugar sistemático —esto es, el lugar donde el filósofo gracias a su competencia profesional desarrolla una concepción de la justicia independiente y su justificación *pro tanto*, y luego examina si las piezas de su teoría encajan con las intuiciones normativas de fondo que están extendidas en las tradiciones políticas de una sociedad democrática (presentada como un «sistema social completo y cerrado»)—. Así se examinan conceptos básicos como los de persona moral, de ciudadano como miembro de una asociación de libres e iguales, de la sociedad como un sistema de cooperación social, etc. Ambas operaciones, tanto, § I, la construcción de la concepción de la justicia como, § II, la confirmación reflexiva de sus bases conceptuales, tienen implicaciones que iluminan de manera interesante las relaciones del filósofo con los ciudadanos.

A. Un filósofo que siga con Rawls los principios del «constructivismo político» se obliga a la objetividad, esto es, observa los «essentials of the objective point of view» y obedece a los «requirements of objectivity» (PL III, §§ 5-7). Estas son determinaciones procedimentales de la razón práctica: «It is by the reasonable that we enter the public world of others and stand ready to propose, or accept, as the case may be, reasonable principles to specify fair terms of cooperation. These principles issues form a procedure of construction that express the principles of practical reason ...» [«es gracias a la razonabilidad que entramos en el mundo público de los demás y estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según los casos, principios razonables definitorios de los términos equitativos de cooperación. Estos principios surgen de un procedimiento de construcción que expresa los principios de la razón práctica ...»] (PL, pág. 114). El filósofo obedece, pues, estándares de racionalidad que, aun cuando sean independientes de las concepciones del mundo, tienen un contenido práctico-moral. El que estos estándares tracen límites a las concep-

ciones del mundo de los ciudadanos razonables depende del papel que deba desempeñar el filósofo. En ocasiones parece como si con su propuesta competente y pensada el filósofo hubiera de tener un influjo estructurador sobre las concepciones del mundo de los ciudadanos. Rawls manifiesta en cualquier caso la esperanza «that in fact (the philosophical offer) it will have the capacity to *shape* (la cursiva es mía) those doctrines toward itself» [«que de hecho (la oferta filosófica) tendrá la capacidad de *dar forma* a dichas doctrinas en dirección a sí misma»] [R, pág. 93]. Según esto el filósofo haría valer el punto de vista de la objetividad al que los ciudadanos tendrían que *adaptar* sus concepciones del mundo. Esto significaría por cierto sólo un prejuzgar procedimentalmente, pero no tocaría en modo alguno los contenidos; sin embargo, esta interpretación es díficil de casar con el lugar igualitario del filósofo como un ciudadano entre otros ciudadanos.

B. En cualquier caso, el método del equilibrio reflexivo exige al filósofo un papel más modesto; le remite al trasfondo de saber intersubjetivamente compartido de la cultura liberal. Este saber sirve naturalmente como instancia de control de la elección de los conceptos teóricos básicos cuando ya se ha asentado en él la perspectiva de un juicio imparcial de las cuestiones de justicia política. De lo contrario el filósofo no podría aprender nada de los ciudadanos y de sus convicciones políticas. Si la filosofía debe recurrir al método del equilibrio reflexivo, tiene que encontrar previamente su propia perspectiva por así decirlo ya en la sociedad civil. Esto no puede entenderse como si la filosofía pudiera confiar en el conseso básico que —como presupuesto— existe ya en las sociedades liberales y ofrece una plataforma para lo público (por ejemplo, el uso de la razón institucionalizado en un tribunal constitucional). No toda cultura que se denomina liberal lo es. Una filosofía que sólo aclarase hermenéuticamente lo que existe sin más, habría perdido su fuerza crítica.[18] La filosofía no sólo puede vincularse a convicciones fácticamente rodadas, tam-

18. Así la interpretación contextualista de la teoría rawlsiana hecha por R. Rorty, «Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie», en el volumen del mismo *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart, 1988, págs. 82-125, aquí 95 y sigs.

bién tiene que poderlas *juzgar* según el baremo de una concepción de la justicia razonable. Por otro lado, no puede construir a pulso dicha concepción y oponerle como norma un sociedad privada de mayoría de edad. Tiene que evitar tanto el desdoblamiento acrítico de la realidad como la desviación hacia un papel paternalista. Ni puede asumir simplemente las tradiciones existentes ni trazar un diseño de contenido para la sociedad bien ordenada.

Una camino de salida del callejón apunta hacia el propio método del «equilibrio reflexivo» bien entendido cuando éste obliga a una apropiación *crítica* de las tradiciones. Esto se consigue en tradiciones que se dejan entender como expresión de procesos de aprendizaje. Para identificar procesos de aprendizaje como tales, es preciso un punto de vista previo de la valoración crítica. Sobre éste dispone la filosofía en su propia aspiración a la objetividad e imparcialidad. Pero en su propio acceso a determinaciones procedimentales de la razón práctica la filosofía puede sentirse de nuevo *confirmada* por una perspectiva que encuentra en la sociedad misma: por el punto de vista moral desde el que las sociedades modernas son criticadas por sus propios movimientos sociales. La filosofía sólo puede comportarse afirmativamente en relación al potencial de negación incorporado en las tendencias sociales a una severa autocrítica.

VII. La estratagema del liberalismo

Cuando entendemos la justicia política de este modo procedimental enfocamos bajo una nueva luz las relaciones entre lo político y lo moral así como también las relaciones entre lo moral y lo ético. Una justicia política que se apoye sobre sus propias bases morales ya no necesita que le cubra las espaldas la verdad de ninguna concepción religiosa o metafísica del mundo. Los enunciados morales pueden satisfacer las condiciones del pensamiento posmetafísico en no menor medida que los enunciados descriptivos, aunque de otro modo. Gracias al punto de vista moral articulado también en lo que Rawls llama *the procedural requirements for a public use of reason*

[«requisitos procedimentales para el uso público de la razón»] y *standards of reasonableness* [«estándares de razonabilidad»], los juicios morales ganan la independencia respecto de los contextos cosmovisivos. La rectitud de los enunciados morales se explica al igual que la verdad de los enunciados asertóricos en conceptos del desempeño discursivo de pretensiones de validez. (Naturalmente, ninguno de los dos puede agotar el sentido de las verdades metafísicas.) Dado que los juicios morales sólo se refieren a las cuestiones de justicia en general, las cuestiones de justicia *política* tienen que concretarse con ayuda de referencias al medio del derecho. Pero esto no tiene por qué interesarnos aquí.

El papel cognitivo de las concepciones del mundo se modifica, sin embargo, cuando las reflexiones morales y políticas extraen su validez de una fuente independiente. Entonces tienen esencialmente un contenido ético, constituyen el contexto para lo que Rawls denomina «el contenido sustancial de las concepciones comprehensivas del bien». Las «visiones de la vida buena» son el núcleo de las autocomprensiones personales o colectivas. Las cuestiones éticas son cuestiones de identidad. Tienen significado existencial y son, dentro de ciertos límites, una clarificación racional muy accesible. Los discursos éticos obedecen a los baremos de una reflexión hermenéutica acerca de lo que para mí o para nosotros «es bueno» considerado en su conjunto. Las recomendaciones éticas se vinculan con un tipo de pretensión de validez diferenciado tanto de la verdad como de la rectitud moral. Se miden por la autenticidad de una autocomprensión del individuo o del colectivo formada en el correspondiente contexto de una historia vital o de un acontecer de tradiciones intersubjetivamente compartido. Por ello las razones éticas son dependientes del contexto de modo específico —«no públicas» en el sentido de Rawls—. Por cierto que con cada enunciado asumimos las habituales cargas de la prueba y obligaciones argumentativas —*burdens of judgement*—. Pero las valoraciones fuertes están sujetas no sólo a las reservas falibilistas generales. De las discusiones éticas acerca de la valoración de estilos de vida y formas de vida en competencia no podemos esperar razonablemente otra cosa que el disentimiento uni-

lateral de los participantes en ellas.[19] Por el contrario, cuando se trata de cuestiones de justicia política y de moral esperamos —en principio— respuestas universalmente vinculantes.

Las concepciones kantianas pretenden ser neutrales frente a las concepciones del mundo, tener un estatus «independiente» en el sentido ético, pero no neutralidad filosófica. La discusión de las bases epistemológicas de *Political Liberalism* debería mostrar que tampoco Rawls puede evitar las controversias filosóficas. La relación problemática entre lo razonable y lo verdadero exige una clarificación que la estrategia de descarga rawlsiana pone en cuestión. No se puede privar sin más a la razón práctica de su núcleo ni desterrar la moral en la *black box* de las concepciones del mundo. No veo ninguna alternativa plausible a la estrategia de avance kantiana. Ningún camino parece poder eludir la explicación del punto de vista moral sin la ayuda de un procedimiento independiente del contexto (según su pretensión). Tal procedimiento, como Rawls subraya [R, págs. 128 y sigs.], no está libre de implicaciones normativas porque va hermanado con un concepto de autonomía que integra la «razón» con la «libre voluntad»; *en este sentido* no puede ser normativamente neutral. Autónoma se entiende que es aquella voluntad dirigida por la razón práctica. En general la libertad consiste en la capacidad de vincular el arbitrio por medio de máximas; pero la

19. Naturalmente, coincido con Charles Larmore («The Foundations of Modern Democracy», *European Journal of Philosophy*, 3, 1995, pág. 63) cuando dice: «The fact that our vision of the good life is the object of reasonable disagreement does not entail we should withdraw our allegiance to it or regard it henceforth as a mere article of faith ... We should remember only that such reasons are not likely to be acceptable to other people who are equally reasonable, but have a different history of experience and reflection». [«El hecho de que nuestra visión de la vida buena sea objeto de desacuerdo razonable no implica que debamos retirarle nuestra fidelidad o considerarla a partir de entonces como un mero artículo de fe ... Debemos recordar solamente que tales razones no son probablemente aceptables para otras personas igualmente razonables, pero que tienen una diferente historia de experiencia y reflexión.»] Evidentemente, Larmore no ha comprendido mi concepción del uso ético de la razón práctica; véase Habermas (1991), págs. 100-118.

autonomía es la autovinculación del arbitrio por medio de máximas que hacemos propias *por comprensión* [aus Einsicht]. La autonomía no es un valor junto a otros porque está mediada por la razón. Esto explica por qué *este* contenido normativo no merma la neutralidad del proceso. Un proceso que permite al punto de vista moral poner en marcha la formación de juicios imparciales es neutral frente a cualquier constelación de valores, pero no frente a la razón práctica misma.

Con su construcción del consenso entrecruzado Rawls desplaza el acento del concepto kantiano de autonomía a algo así como la autodeterminación ético-existencial: libre es quien asume la autoría de su propia vida. Esta otra vía tiene también una ventaja. La división del trabajo entre lo político y lo metafísico dirige la atención sobre aquella dimensión ética que Kant despreció. Rawls salva una perspectiva que Hegel había hecho valer antaño contra Kant:[20] los mandamientos morales no se pueden poner abstractamente por encima de la historia vital individual de las personas cuando apelan a una razón común a todos nosotros o a un sentido universal de la justicia. Los mandamientos morales tienen que estar en una relación *interna* con los proyectos de vida y los modos de vida de las personas afectadas, una relación constatable por ellas mismas.

La distinta significación que tienen la libertad moral y la autodeterminación ético-existencial me ofrece la ocasión de hacer una observación de principio. El modo como se diferencian las teorías de la justicia política en su armadura, cuando no en su sustancia, traduce diferencias en intuiciones fundamentales.

El liberalismo político o de Estado de derecho parte de la intuición de que el individuo y su forma de vida individual tienen que ser protegidos frente a las intrusiones del poder del estado: «Political Liberalism allows ... that our political institutions contain sufficient space for worthy ways of life and that in this sense our political society is just and good». [«El liberalismo político permite ... que nuestras instituciones políticas contengan espacio suficiente para formas

20. Véase L. Wingert (1993), págs. 252 y sigs.

de vida valiosas y en este sentido nuestra sociedad política es justa y buena»] (PL, pág. 210). Con ello la distinción entre esfera privada y esfera pública gana una significación de principio. Establece la dirección de la interpretación estándar de la libertad: la libertad de arbitrio garantizada legalmente de las personas jurídicas circunscribe el espacio de una forma de vida consciente y orientada por la propia concepción del bien de cada cual. Los derechos son *liberties*, revestimientos protectores [Schutzhüllen] de la autonomía privada. La preocupación principal consiste en que, en igual libertad, cada cual lleve una vida autodeterminada y auténtica. Desde esta perspectiva la autonomía pública de los ciudadanos que participan en la praxis autolegisladora de la colectividad debe posibilitar la autodeterminación personal de las personas privadas. Aunque para muchas personas puede tener también un valor intrínseco, la autonomía pública aparece en primer lugar como un *medio* para posibilitar la autonomía privada.

El republicanismo kantiano, tal como yo lo entiendo, parte de otra intuición. Nadie puede ser libre a costa de la libertad de otros. Porque las personas sólo se individuan en el camino de la socialización, la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás no sólo negativamente, por limitaciones recíprocas. Las delimitaciones justas son más bien el resultado de una autolegislación ejercida colectivamente. En una asociación de libres e iguales todos han de poderse entender colectivamente como autores de las leyes a las que ellos se sienten ligados individualmente en tanto que destinatarios de las mismas. Por ello la llave que garantiza aquí las libertades iguales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático.

Tan pronto como los principios morales han de tomar forma en el medio del derecho obligatorio y positivo la libertad de la persona moral se escinde en la autonomía pública del colegislador y la autonomía privada del destinatario del derecho, y de modo que además ambas se presuponen mutuamente. Esta relación complementaria entre lo público y lo privado no refleja ningún dato fijo. Más bien es producida conceptualmente por la estructura del medio ju-

rídico. Por consiguiente es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como de la autonomía pública.[21]

21. Acerca del nexo interno entre en Estado de derecho y la democracia véase el capítulo de *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1996, págs. 293-305.